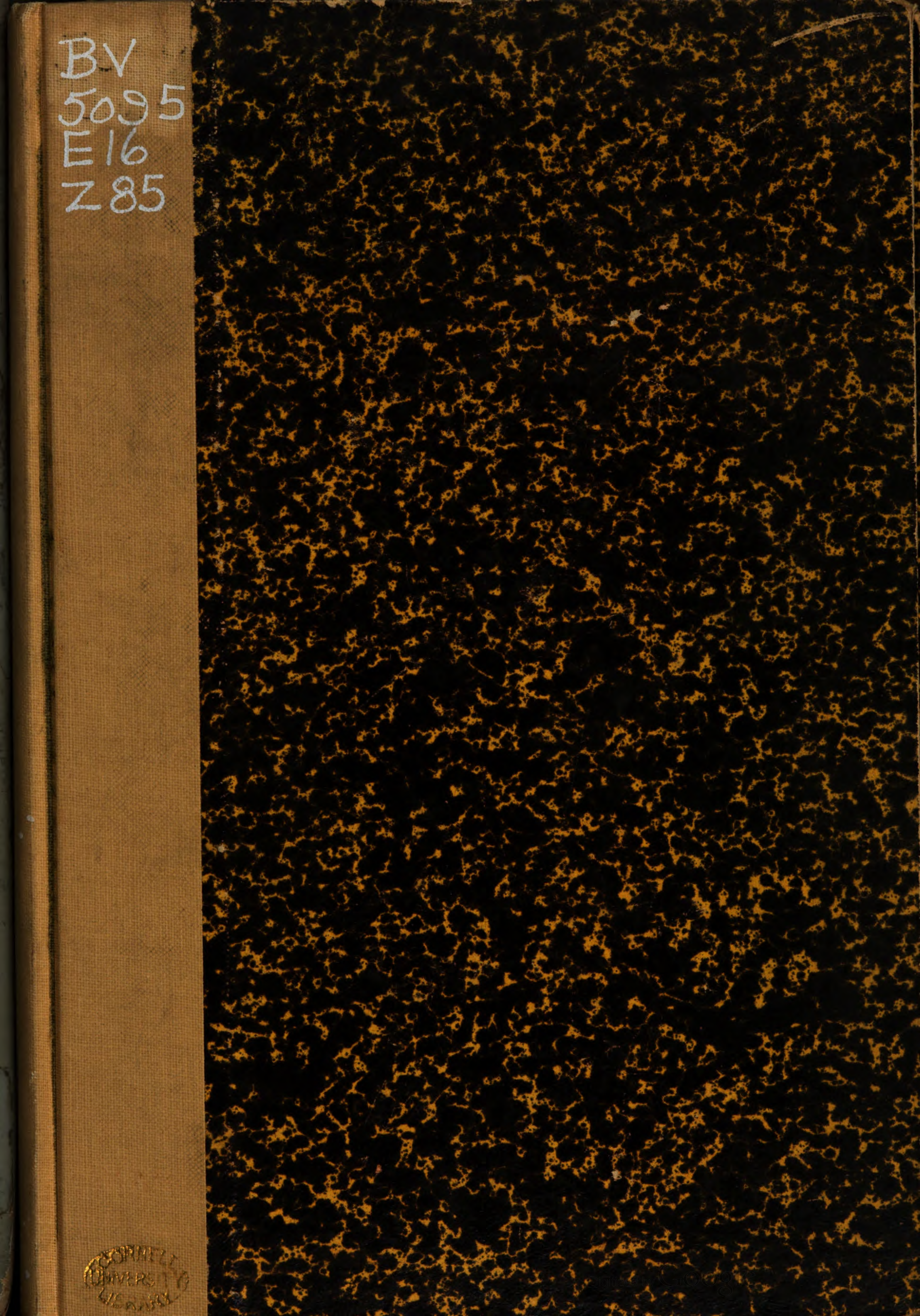
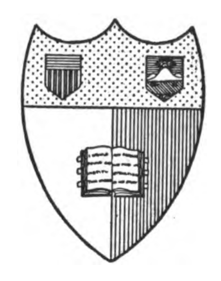
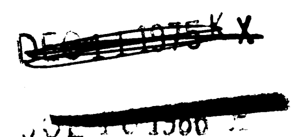
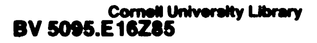








BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE. HERAUSGEGEBEN VON WALTER GOETZ
BAND 16

DIE MYSTIKERIN MARGARETHA EBNER

(c. 1291—1351)

VON

DR. LUDWIG ZOEPF

DRUCK UND VERLAG B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1914

Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Herausgegeben von Professor Dr. Walter Goetz.

Band 1: Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert Von **Ludwig Zoepf.** [VI u. 250 S.] gr. 8. 1908. Geh. M. 8.—

„Voici un excellent travail, qui rendra de grands services aux hagiographes et aux historiens de la civilisation médiévale. M. Zoepf a étudié dans leur ensemble les vies de saints qui furent rédigées en Allemagne au xe siècle et s'est servi d'une méthode qui mérite, à cause de sa nouveauté, beaucoup d'attention. — Le but principal de l'auteur est de montrer que, dans l'hagiographie relevant des territoires allemands au xe siècle, on ne rencontre pas cette vie, cette pensée, cette conception, ces expressions ‚typiques', stéréotypées, dépourvues de sens et lamentablement monotones, que quelques historiens se sont plu à représenter comme la caractéristique du ‚siècle de fer'. Cette littérature offre au contraire des témoignages de vie bien particulière, personelle. — L'auteur a voulu réhabiliter l'hagiographie du xe siècle et il y a pleinement réussi. — Il a excellement caractérisé l'hagiographie du xe siècle en Allemagne. Il a le mérite d'avoir, le premier, traduit une conception excellente dans un plan qui peut être présenté en grande partie comme modèle; et il a clairement montré que, si l'hagiographe travaille d'après un schéma, il ne faut cependant pas lui refuser une liberté d'allure, qui donne une indiscutable valeur à ses productions. M. Zoepf a aussi mis en lumière tout le parti que l'on peut tirer de l'hagiographie au point de vue de l'histoire de la civilisation médiévale." (Léon Van der Essen in „Revue d'Histoire Ecclésiastique".)

„Das wertvolle Gesamtresultat der Arbeit ist der Nachweis, daß die Hagiographie innerhalb des Schemas auch zu individualisieren verstand. Zu Delehayes Legendes hagiographiques und Günters Legendenstudien bildet Zoepfs Buch eine treffliche Erläuterung und Ergänzung. Eine Seite des Mittelalters wird in eine neue und — dank dem ruhigen und sachlichen Urteil — günstigere Beleuchtung gerückt." (Histor. Jahrbuch.)

Band 2: Papst Leo IX. und die Simonie. Ein Beitrag zur Untersuchung der Vorgeschichte des Investiturstreites. Von **Joh. Drehmann.** [IX u. 96 S.] gr. 8. 1908. Geh. M. 3.—

„Die sorgfältig und umsichtig geführte Untersuchung ruht auf einer gründlichen Kenntnis der Quellen und der einschlägigen Literatur und bietet in manchen einzelnen Punkten eine Weiterführung der Forschung. Die am Schluß in dankenswerter Weise zusammengefaßten ‚Ergebnisse' stellen fest, daß Leo IX. die kanonische Wahl bei Besetzung der höheren Ämter gefordert und daher die einfache Einsetzung durch den weltlichen Herrscher verworfen hat." (Carl Mirbt in der Theologischen Literaturzeitung.)

Band 3: Jakob von Vitry, Leben und Werke. Von **Philipp Funk.** [VI u. 188 S.] gr. 8. 1909. Geh. M. 5.—

„Die Aufgabe ist jetzt von Funk im ganzen trefflich gelöst, und zwar nicht nur mit Fleiß und Umsicht, sondern auch mit Urteil, Geschmack und feinfühligem Verständnis." (Arch. f. Kulturgeschichte.)

Band 4: Über Naturgefühl in Deutschland im 10. und 11. Jahrhundert. Von **Gertrud Stockmayer.** [VI u. 86 S.] gr. 8. 1910. Geh. M. 2.40.

Wer über Naturgefühl arbeitet, pflegt in erster Linie die Dichtung als Quellen heranzuziehen. Diese Methode versagt für das 10. und 11. Jahrhundert, denn die Reste der erhaltenen Dichtungen sind zu gering, als daß man aus ihnen ein Urteil über eine ganze Gefühlsrichtung gewinnen und begründen könnte. Diese Arbeit ist deshalb unter dem Gesichtspunkte entstanden, das ganze vorhandene Quellenmaterial der Zeit heranzuziehen und zu verarbeiten; Geschichtswerke, Heiligenlegenden, Briefe, die Überreste der Kunst wurden ebenso berücksichtigt wie die Werke der Dichter.

Band 5: Die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi. Von **Joseph Merkt.** [IV u. 68 S.] gr. 8. 1910. Geh. M. 2.—

„Diese Dissertation ist eine ganz vortreffliche eindringende und überzeugende kritische Untersuchung der viel erörterten Frage. Der Leser folgt den Darlegungen mit Spannung. M. beherrscht wie die Quellen die moderne Forschung, auch die Literatur über die modernen Stigmatisationen." (Zeitschrift für Kirchengeschichte.)

Band 6: Geschichtsauffassung und Geschichtschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus. Von **Paul Joachimsen.** I. Teil. [VI u. 360 S.] gr. 8. 1910. Geh. M. 8.—

Einleitend wird die Geschichtschreibung des ausgehenden Mittelalters im Umriß dargestellt, sodann die Entwicklung in Italien von Petrarca bis auf Enea Silvio verfolgt. In der deutschen Entwicklung wird zunächst scholastischer und kritischer Humanismus geschieden, jenem gehören die Werke der Frühzeit mit Einschluß von Wimpfeling und Trithemius an, dieser beginnt mit der Beeinflussung durch Erasmus, Hutten und Celtis. Den Übergang bilden die humanistischen Weltchroniken von Schedel und Nauklerus. In der Periode des kritischen Humanismus treten auf die eine Seite die auf eine Gesamtdarstellung deutscher Geschichte, die Germania illustrata, abzielenden Bestrebungen, auf die andere die mehr genealogisch-höfische Geschichtschreibung unter Maximilian. Da die Germania illustrata Fragment bleibt, so erscheinen als Höhepunkt der Entwicklung die Landesgeschichten von Aventin, Vadian, Krantz. Ein letzter Abschnitt schildert die Überwindung der humanistischen Geschichtschreibung und zieht das Ergebnis.

Fortsetzung siehe 3. Umschlagseite.



BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE DES MITTELALTERS
UND DER RENAISSANCE. HERAUSGEGEBEN VON WALTER GOETZ
BAND 16

DIE MYSTIKERIN MARGARETHA EBNER

(c. 1291—1351)

VON

DR. LUDWIG ZOEPF

VERLAG B. G. TEUBNER · LEIPZIG UND BERLIN · 1914



INHALT

Seite

Einleitung: Mystik und Geschichtsforschung 1–5

I. Kapitel: Zeit und Menschen in den Jahren c. 1250–c. 1350: Allgemeine Lage. Religiöse Verhältnisse. Die Mystik. Ihre Wirkung. Gründe zur Weltabkehr. – Die Frau und die Mystik. Gründe der Ausbreitung der praktischen Mystik in der Frauenwelt. – Versagen der Kirche gegenüber der gesteigerten Gottesliebe und Heilssehnsucht. Ketzer und Gottesfreunde. – Die Wirkung der praktischen Mystik auf die Frauenpsyche. Der Hexenwahn des späten Mittelalters ein Zerrbild dieser Mystik? – Klostergründungen. Zustände in den Klöstern. Weltliche und kirchenfeindliche Strömungen 5–24

II. Kapitel: Margaretha Ebners vormystische Lebensperiode (1291/1312–1335): Äußere Lebensschicksale. Die „Offenbarungen". Gründe der Aufzeichnung für Margaretha selbst; für ihren Freund Heinrich von Nördlingen; für ihre Freundin Elsbeth Schepach. Grundlagen der Schrift. Einteilung. Literarische Wertung. – Ausbruch der Krankheit. Mystik und Hysterie. Die Krankheit und ihre Wirkung auf das innere Leben. – Die Askese. – Das seelisch-religiöse Leben Margarethas vor dem Auftreten Heinrichs. Weg und Ziel ihres Lebens nach dem Bekanntwerden mit Heinrich 25–41

III. Kapitel: Margaretha Ebners mystische Lebensperiode (1335–1348/51): Die Frau und ihre Auffassung von der Mystik. Der Wert der „Offenbarungen" Margarethas zur Beurteilung der praktischen Mystik überhaupt. – Margarethas mystisches Erlebnis im Jahre 1335. Die nächsten und weiteren Folgen dieses Erlebnisses. Erklärungsversuch. Die „rede". Die „swige". Typik der Ekstase. Die Wirkung der Vereinigung Gottes mit der menschlichen Seele. – Die Renaissance des Leidens Christi. Allgemeine Stellung des Leidens Christi. Das „gebildet werden mit Christo". Die innere Stigmatisation. Die äußere, sichtbare Stigmatisation. Die Wirkung der Renaissance des Leidens Christi. Margarethas Mitleid und Mit-Leiden mit Christus: Die „gebunden und gefangen swige". Das Verlangen nach der Stigmatisation. Von Jahr zu Jahr zunehmende Steigerung des Mit-Leidens. Selbsterleben des Leidens Christi am Karfreitag des Jahres 1347 – innere Stigmatisation. Das Pro-

Seite

blem der Stigmatisation. — Margaretha und Christus-Gott. Allgemeine Auffassung des Verhältnisses der Seele zu Gott. Margarethas Christuserscheinungen. Der „nam Jhesus Cristus". Die Vermählung der Seele mit Christus-Gott. — Margaretha und ihre Stellung zur Eucharistie. Wunder und Dogma. Margarethas Erfahrungen hierin. Kommunion und Gegenwart Gottes. Margaretha und das Interdikt. — Die Überwindung der Schwerkraft. Erscheinungen des Schwebens. Erklärungsversuch. Das Schweben Margarethas. — Die Lichterscheinungen. Licht- und Feuerphänomene. Erklärungsversuch. Margarethas Lichterscheinungen. — Engelsgesang und besondere Sprache. Das Hören himmlischer Gesänge. Margarethas Erfahrungen. Die besondere Sprache zwischen der Seele und Gott. Margarethas Seelensprache . 41—92

IV. Kapitel: Träume und Visionen: Wachen und Träumen. Stellung des Traumes. Die Folgen des frühzeitigen Klostereintrittes. Das mystische Erlebnis — das dichterische Erlebnis. Beurteilung der Visionen und Träume. — Margarethas Stellung zum Traum. Einschätzung des Traumes. Seine Bedeutung für das wache Leben. — Margarethas „Offenbarungen". Die Art und Weise des Empfangens. Offenbarungen von seiten Christi-Gottes; von seiten des göttlichen Kindes. Analyse dieser vermeintlichen Offenbarungen. — Margaretha und die „armen Seelen". Der Verkehr der Nonnen mit den armen Seelen. Entrückung in die Hölle und das Fegfeuer. Margarethas Erlebnisse auf diesem Gebiet. Erklärungsversuch. — Seelenerscheinungen. Die verklärte Seele der Abgeschiedenen; die Seele der Lebenden. Vereinigung der Seele mit Gott. Verhältnis von Leib und Seele. Margarethas Erlebnis auf diesem Gebiet. — Die Heilsgewißheit. Das allgemeine Verlangen nach Gewißheit des ewigen Heiles. Die Zusicherung des Heiles durch private Offenbarung. Margaretha und die Heilsgewißheit. Mystik und Heilsgewißheit. — Zurückversetzung in die Zeit Christi. Der Ursprung dieser Erlebnisse. Margarethas Erfahrungen auf diesem Gebiet. — Christkind- und Mutterschaftsvisionen. Die Erscheinungen des Christkindes überhaupt. Das naiv-theologische Interesse der Nonnen. Das rein-mütterliche Interesse der Nonnen. Die Mystikerin eine „geistige Gottesmutter". Margarethas naiv-theologisches Interesse. Margarethas rein-mütterliches Interesse. — Der Zweifel am göttlichen Ursprung der Offenbarungen. Der seelische Zustand der Mystikerinnen. Die Angst vor Versuchung des Teufels und vor Selbsttäuschung. Margarethas Zweifel und seine Lösung . . . . 92—133

Seite

V. Kapitel: Margaretha Ebner und ihr Verhältnis zur Mitwelt: Margaretha und ihr Kloster. Auffassung der Nächstenliebe überhaupt. Margaretha und ihre Mitschwestern. Anteilnahme an den Schicksalen des Klosters. – Margaretha und die Außenwelt. Die Beziehungen zu den Gottesfreunden; zum Elternhaus. Margarethas Stellung zu Zeitfragen. – Margaretha und Ludwig der Bayer. – Margaretha und Heinrich von Nördlingen. Das Bekanntwerden der Mystikerin mit dem Priester Heinrich von Nördlingen. Die Folgen der Freundschaft. Der briefliche Gedankenaustausch. Historische Stellung dieser Korrespondenz. Beispiele. – Margarethas Verhältnis zu Heinrich. Ihre „Offenbarungen" über den Freund. – Heinrichs rein-persönliches Verhältnis zu Margaretha. Die Äußerungen seiner Verehrung. Die Frau als Führer zur göttlichen Liebe 133–167

Schluß: Zusammenfassende Charakteristik von Margaretha Ebners Leben und Werk. 167–177

VERZEICHNIS DER QUELLEN, LITERATUR UND ABKÜRZUNGEN

A. Aragon. = Acta Aragonensia, Quellen aus der diplom. Korrespondenz Jaymes II. (1291–1327), hrsg. von H. Finke, 2. B., Leipzig u. Berlin 1908.

A. S. = Acta Sanctorum mensis Januarii. Tom. I, Antverpiae, MDCXLIII.

Adelhausen = Die Chronik der Anna von Munzingen, hrsg. von J. König, Freiburger Diözesan-Archiv, XIII 129, Freiburg i. Br. 1880.

Alberti lib. = B. Alberti Doctoris Magni ... De Adhaerendo Deo Libellus, Antverpiae 1621.

Blannbekin = Vita et Revelationes vener. Agnetis Blannbekin, hrsg. von J. Chmel, Sitzungsber. der kaiserl. Akad. der Wissenschaften philos.-hist. Klasse, II 46, Wien 1849.

Ebner, Chr. = Leben und Gesichte der Christina Ebner, hrsg. von G. W. K. Lochner, Nürnberg 1872.

Ebner, M. = Die Offenbarungen der Margaretha Ebner, hrsg. von Ph. Strauch, unter dem Titel: Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Freiburg und Tübingen 1882.

Elisabetha B. R. = Das Leben der Elisabetha Bona von Reute, hrsg. von A. Birlinger, Alemannia, Zeitschr. f. Sprache, Literatur und Volkskunde, IX u. X, Bonn 1881 u. 1882.

Engeltal = Der Nonne Von Engeltal Büchlein Von Der Genaden Uberlast, hrsg. von K. Schröder, Bibl. d. liter. Vereins in Stuttgart, CVIII, Tübingen 1871.

Gertrud = Sanctae Gertrudis Magnae Legatus Divinae Pietatis, ed. Solesmensium O. S. B. Monachorum cura et opera, Parisiis et Pictavii MDCCCLXXV.

H. N. = Die Briefe Heinrichs von Nördlingen, s. Ph. Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, 169ff. Freiburg und Tübingen 1882.

Joh. Vitod. Chr. = Johannis Vitodurani Chronicon, hrsg. von G. von Wyss, Zürich 1856.

Katharinenthal = Leben Heiliger Alemannischer Frauen im Mittelalter. V. Die Nonnen von St. Katharinenthal bei Diessenhofen, hrsg. von A. Birlinger, Alemannia, XV, Bonn 1887.

Kirchberg = Leben Heiliger Alem. Frauen im XIV. und XV. Jahrhundert. Die Nonnen von Kirchberg bei Haigerloch, hrsg. von A. Birlinger, Alemannia, XI, Bonn 1883.

Langmann = Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, hrsg. von Ph. Strauch, Straßburg 1878.

Liutgart = Das Leben der seligen Liutgart, der Stifterin von Wittichen, hrsg. von F. J. Mone, Quellensammlung der badischen Landesgeschichte, III 438, Karlsruhe 1863.

Lukardis = Vita venerabilis Lukardis, monialis O. Cisterc. in Superiore Wimaria, Analecta Bollandiana, Tom. XVIII 305, Bruxellis 1899.

Margaretha K. = Das Leben der Margaretha von Kentzingen, hrsg. von H. S. Denifle, Ztschrft. f. D. A., XIX 478, Berlin 1876.

Mechtild = Sanctae Mechtildis Liber Specialis Gratiae, ed. Solesmensium Q. S. B. Monach. cura et opera, Parisiis et Pictavii MDCCCLXXVII.

Mechtild M. = Sororis Mechtildis Lux Divinitatis Fluens In Corda Veritatis, ed. Solesm. O. S. B. Monach. . . . MDCCCLXXVII.

Mechtild M. M. = Offenbarungen der Schwester Mechtild v. Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit, hrsg. von P. Gall Morel, Regensburg 1869.

Meyer = Joh. Meyer, Buch der Reformacio Predigerordens, hrsg. von B. M. Reichert 1908 (Quellen und Forschungen zur Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland, hrsg. von P. v. Loe und B. M. Reichert, Leipzig 1907).

Murer = Helvetia sancta, hrsg. von H. Murer, Lucern 1648.

Nyder = J. Nyder, Formicarium, Duaci, MDCII.

Oetenbach = Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der selig. Schwester daselbst, hrsg. von H. Zeller-Werdmüller und J. Bächtold, Züricher Taschenbuch auf d. Jahr 1889, Neue Folge, 12. Jahrgang, 213, Zürich 1889.

Seuse = Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hrsg. von K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907.

Schönensteinbach = Dietler Seraphin O. S. D., Chronik des Klosters von Schönensteinbach, hrsg. von J. v. Schlumberger, Gebweiler 1897.

Tauler = Johann Taulers Predigten, hrsg. von J. Hamberger, Frankfurt a. M. 1864. (Eine andere Ausgabe stand nicht zu Gebote.)

Texte = Texte aus d. deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrhunderts, hrsg. von A. Spamer, Jena 1912.

Töß = Das Leben der Schwestern zu Töß, hrsg. von F. Vetter, Berlin 1906.

Unterlinden = Venerabilis Catharinae de Geweswiler Priorissae Subtiliensis seu Unterlindensis De Vitis primarum Sororum sui Monasterii, ed. Pez, Biblioth. ascet. Tom. VIII, Ratisbonae 1725.

A. D. B. = Allgemeine Deutsche Biographie, XX 332, Artikel: Margaretha Ebner, Leipzig 1884.

Basel = Basel im vierzehnten Jahrhundert. Geschichtliche Darstellungen usf., hrsg. v. d. Basler Histor. Gesellschaft, Basel 1856.

Böhringer = F. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder Kirchengeschichte in Biographien, II 3 Abt.: Die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrh. Joh. Tauler, Heinr. Suso . ., Zürich 1855.

Buchberger = M. Buchberger, Kirchliches Handlexikon, München 1912.

Denifle = H. S. Denifle, Das geistliche Leben, Graz 1904.

Denifle T. = H. S. Denifle, Taulers Bekehrung, Quellen u. Forschungen z. Sprach- u. Kulturgesch., hrsg. von Scherer, Straßburg 1879.

Ebert = A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, 3 B., Leipzig 1880.

Eisler = R. Eisler, Wörterbuch der philosoph. Begriffe, Berlin 1910.

Eucken = R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig 1911.

Funk = Ph. Funk, Jakob von Vitry, Beiträge z. Kulturgesch. des Mittelalters u. der Renaissance, hrsg. von W. Goetz, Heft 3, Leipzig u. Berlin 1909.

Gebhardt = B. Gebhardt, Handbuch der Deutschen Geschichte, Stuttgart 1913.

Goetz = W. Goetz, Assisi, Berühmte Kunststätten, B. 44, Leipzig 1909.

Görres = M. Diepenbrock, Suso, Regensburg 1829. Mit einer Einleitung von Görres.

Greith = C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden (1250–1350), Freiburg 1861.

Günter = H. Günter, Die christliche Legende im Abendland, Heidelberg 1910.

Hansen = J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter, Bonn 1900. — Dazu: Quellen und Untersuchungen z. Gesch. des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn 1901.

Harnack = A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, Freiburg i. Br. 1897.

Hauck = A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, IV, Leipzig 1903 und V[1], Leipzig 1911.

Heimbucher = M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche, 2 B., Paderborn 1907.

Herrmann = W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, Stuttgart und Berlin 1903.

Jundt = A. Jundt, Les amis de Dieu au XIV. siècle, Paris 1879.

Knöpfler = J. Knöpfler, Kaiser Ludwig der Bayer und die Reichsstädte ..., Forschungen z. Gesch. Bayerns, IX, Berlin 1903.

Krebs = E. Krebs, Die Mystik in Adelhausen, Festgabe für H. Finke, Münster i. W. 1904.

Lamprecht = K. Lamprecht, Deutsche Geschichte, IV, Berlin 1896.

Lea = H. Ch. Lea, Geschichte der Inquisition im Mittelalter, Autorisierte Übersetzung, revid. u. hrsg. von J. Hansen, 2 B., Bonn 1909.

Lechner = P. Lechner, Das mystische Leben der hl. Margaretha von Cortona, mit einem Anhang: Das mystische Leben der Christina und Margaretha Ebner, Regensburg 1862.

Loserth = J. Loserth, Geschichte des späteren Mittelalters (1197–1492), Berlin u. München 1903.

Menge = K. Menge und Opitz, Handbuch der Frauenheilkunde, Wiesbaden 1913.

Merkt = J. Merkt, Die Wundmale des hl. Franziskus von Assisi, Beiträge z. Kulturgesch. d. Mittelalters u. d. Renaissance, hrsg. von W. Goetz, Heft 5, Leipzig und Berlin 1910.

Mering = J. v. Mering, Lehrbuch der inneren Medizin, Jena 1905.

Meyer, K. = G. Meyer von Konau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. u. Heinrich V., IV u. V, Leipzig 1903/4.

Michael = E. Michael, S. J., Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrh. bis z. Ausgang des Mittelalters, III, Freiburg i. Br. 1903.

Müller = K. Müller, Der kirchenpolitische Kampf Ludwigs d. Bayern mit der röm. Kurie, 2 B., Tübingen 1879/80.

Peltzer = A. Peltzer, Deutsche Mystik und Deutsche Kunst, 21. Heft d. Studien zur deutsch. Kunstgesch., Straßburg 1899.

Pfister = O. Pfister, Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner, Zentralblatt für Psychoanalyse, I. Jahrg., Heft 10/11, 468–485, Wiesbaden 1911.

Pfister, Z. = O. Pfister, Die Frömmigkeit des Grafen Zinzendorf, Schriften zur angew. Seelenkunde, hrsg. von S. Freud, Heft 8, Leipzig und Wien 1910.

Preger = W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 3 B., Leipzig 1881.

Pummerer = A. Pummerer, Margaretha Ebner, Stimmen aus Maria-Laach, B. 81, 1911.

R. E. = Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirchengeschichte, XIX 631, Artikel: Mystische Theologie, Leipzig 1907.

Rieder = K. Rieder, Der Gottesfreund vom Oberland, Innsbruck 1905.

Riezler = J. Riezler, Geschichte Bayerns, II, Gotha 1881.

Siedel = G. Siedel, Die Mystik Taulers, nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik, Leipzig 1911.

Steichele = A. Steichele, Das Bistum Augsburg, historisch und statistisch beschrieben, Augsburg 1872.

Steinhausen = G. Steinhausen, Geschichte des deutschen Briefes, 2 B., Berlin 1889.

Thomasius-S. = Thomasius-Seeberg, Dogmengeschichte, II, Erlangen und Leipzig 1884.

Traber = J. Traber, Herkunft der Dominikanerin M. Ebner, Donauwörth 1910.

Wollersheim = Th. Wollersheim, Das Leben der ekstat. und stigmat. Jungfrau Christina v. Stommeln, Köln 1859.

* * *

In Klammern gesetzte arabische Ziffern im Text, bei größerer Anzahl unter dem Text, beziehen sich auf die Seitenzahl der Ausgabe der „Offenbarungen“ Margaretha Ebners.

NACHTRAG

Lamprecht R. = Lamprecht von Regensburg, Sanct Francisken Leben und Tochter Syon, hrsg. von K. Weinhold, Paderborn 1880.

Bücher = K. Bücher, Die Frauenfrage im Mittelalter, Tübingen 1910.

R. E. V = Realencyklopädie für protest. Theologie ..., V 129, Artikel: Margaretha Ebner, Leipzig 1898.

R. E. VII = Realencyklopädie für protest. Theologie ..., VII 607, Artikel: Heinrich von Nördlingen, Leipzig 1899.

EINLEITUNG

„Ich bin niht ain berober der sinne, ich bin ain erliuhter der sinne.“

Offenbarungen der M. Ebner (28).

„Waz ist übel? min herre, swaz du aller nit bist.“

Der Ebnerin paternoster (165).

„Am 20. Juni 1351 schloß dieses Leben, das von der Weihe einer ganz wunderbaren Gottinnigkeit durchhaucht ist. Das ehrende Beiwort „Selige“ bezeugt den Ruf ihrer Tugenden und die hohe Verehrung, die sie bereits bei ihren Zeitgenossen fand. Andacht und Vertrauen zogen seither im Laufe der Jahrhunderte viele zu ihrem Grab. ... Mit freudiger Hoffnung sind nun die Blicke ihrer Verehrer nach Rom gerichtet[1]; denn erst die Anerkennung der kirchlichen Oberbehörde und des Heiligen Vaters wird ihrem Kultus die höchste Sanktion verleihen. Als lieblicher Stern wird sie dann glänzen unter den vielen Heiligen und Seligen, die der große Orden des hl. Dominikus bereits der Kirche geschenkt hat.“[2]

„Jedenfalls verrät auch unsere Analysandin, daß und warum die konsequente Mystik vom sittlichen Standpunkt aus entschieden zu verwerfen ist. ... Die marter- und lustvolle, ethisch so minderwertige Frömmigkeitsgeschichte der an mißglückter Sexualverdrängung dahinsiechenden Nonne bestätigt, wie die ihrer zahllosen Leidensgefährtinnen, die scharfsinnige Maxime La Rochefoucauld's: „Les violences qu'on se fait pour s'empêcher d'aimer sont souvent plus cruelles que les rigueurs de ce qu'on aime“ (Maximes 391)[3].

Zwei Urteile stehen sich hier gegenüber, die unvereinbar scheinen und doch gleicherweise ausgesprochen wurden aus dem ehrlichen Streben heraus, die historische Wahrheit zu geben; zwei Urteile, die gleicher-

[1] Es ist dort der Heiligsprechungsprozeß in Schwebe.

[2] Pummerer 257. [3] Pfister 483 u. 485.

weise das Leben des Menschen zu werten suchen: einmal als Einzelerscheinung nach der Art des selbstgesteckten Zieles und der zur Zielerreichung aufgebrachten Energie; zum andernmal zu werten suchen die Wirkung dieses Lebens auf die menschliche Gemeinschaft – eine „hochbegnadete Seele“, die sich die Krone des Lebens errang und den Gläubigen durch Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart herein religiöses Vorbild und Helferin war – und noch ist; nach dem zweiten Urteil aber eine Seele, die krank in einem kranken Körper wohnt, nutzlos sich aufbrauchend.

Die alte Frage: Was ist Wahrheit? tritt uns da entgegen. Eine entscheidende Antwort darauf geben zu können, will die folgende Abhandlung nicht beanspruchen. Die einfache Aufzählung aller körperlichen und geistigen Vorgänge, die uns von M. Ebner selbst als ihre tatsächliche Erfahrung überliefert sind, und die die Mystikerin als Wirkung der realen Berührung mit Gott betrachtet, beziehungsweise für unmittelbares Gott-Schauen und Gott-Hören hält, – diese historische Aufzählung genügt ebensowenig als eine lediglich medizinisch sich orientierende Darstellung. Es ist notwendig, vor allem die Umstände klar zu legen, die das damalige geistige Milieu ausmachten; ebenso muß die Einzelpersönlichkeit in das Zeitganze hineingestellt werden. Dieser Festlegung des Tatbestandes folgt dann die Beurteilung, die aber von vorneherein erschwert wird durch das Wesen der Mystik. Dieses Land ist von der Forschung gleichsam nur im Umkreis begangen; und das gemeinsame Vordringen auch nur bis zu den „blauen Bergen“ wird erschwert durch die verschiedenen Anschauungen der Forscher selbst.

Die einen glauben, daß im Lande hinter den blauen Bergen der Himmel offen ist.[1] Für die andern aber steht von vorneherein fest: so wenig sich Himmel und Erde berühren, so wenig gibt es eine reale Berührung des Menschen mit Gott in diesem Leben. Wie Himmel und Erde aber gleichsam im Horizont ineinanderfließen, so vereinigen sich scheinbar die Menschenseele und Gott in jener religiösen Anschauung, die man mit dem Namen Mystik zu bezeichnen pflegt.[2]

---

[1] Görres, Einleitung. Michael 203: „Daß im allgemeinen Offenbarungen, Mitteilungen Gottes an eine Menschenseele, möglich sind, bestreitet nur derjenige, welcher entweder das Dasein Gottes oder die Fähigkeit Gottes, mit dem Geschöpfe frei zu verkehren, leugnet.“

[2] Preger I 8: „Ich halte dafür, daß das, was die Mystiker für unmittelbares Schauen und Hören Gottes hielten, kein solches war.“

Wohl findet man sich da und dort zusammen; so werden beiderseits pathologische Elemente als mitwirkend oder sogar verursachend zur Erklärung angenommen; aber über die Grenzen und über die Berechtigung der Anwendung dieser Elemente überhaupt im Einzelfall gehen die Ansichten wieder auseinander.[1]

Das die Menschheitsgeschichte umspannende Dasein der Mystik und ihr gleichzeitiges, räumlich nicht zusammenhängendes Anschwellen wird man nicht übersehen; es sei nur z. B. an die Zeitgenossenschaft von Seuse und Hafis erinnert; aber auch aus dieser Tatsache können zwei verschiedene Ansichten hervorgehen: die eine wird in der Mystik eine Äußerung der menschlichen Psyche erblicken, eine Äußerung, die wie alle übrigen ein Auf und Ab hat, wobei je nach Veranlagung des Einzelnen wie des ganzen Volkes Übertriebenes und Krankhaftes-Pathologisches, aber auch Großes und Schönes sich zeigen kann; oder man wird in dem kontinuierlichen Dasein mystischer Lebensrichtung einen Beweis für die Tatsächlichkeit des Inhaltes der Mystik sehen, aus deren geheimnisvollen Tiefe dann und wann die Gottheit selbst, unverschleierten Hauptes, emportaucht. Im Wesen der Mystik also liegt es, daß sie wie keine andere historische Erscheinung den Forschenden vor ein Ja oder Nein stellt, für dessen Abgabe er keine Hilfe aus einer objektiven Anschauung holen kann, sondern im innersten und letzten Grund auf die eigene, also subjektive Weltanschauung angewiesen ist. Und damit tritt uns die alte Frage: Was ist Wahrheit? von neuem in den Weg.

Ein anderer, die richtige Beurteilung erschwerender Umstand stellt sich noch ein: Eine Erscheinung, wie die Mystik es ist, führt den Forschenden um so leichter in die Gefahr des typischen Zusammenfassens und Urteilens, als die Gleichzieligkeit der Mystiker natürlicher-

---

[1] Pummerer 1: „Hier zu klären und zu scheiden ist Aufgabe wissenschaftlicher Forschung; aber der endgültige Entscheid kann da, wo es sich um das Hereinragen der Übernatur in diese Welt handelt, naturgemäß nur der kirchlichen Behörde zustehen." Seuse 83*. Preger I Vorwort: „Sollte auch die Geschichte der Mystik nur eine Krankheitsgeschichte sein, so haben doch Krankheiten zuerst auf den Körper achten und seine Kräfte erforschen lehren. Aber vielleicht ist hier gar nicht Alles Krankheit. . . ." Pfister 468: „. . . den 'Offenbarungen', die nichts als eine Chronik ihrer primär und sublimiert hysterischen Erscheinungen darstellen." Hauck V_1 382, Anm. 2: „Das Urteil geht natürlich sehr weit auseinander. Wie mich dünkt, muß man das Krankhafte stärker betonen als die Genannten." Vgl. dagegen die Auffassung bei Greith und bei Görres.

weise auch Gleichheit in den Ausdrucksformen hervorruft, so daß die tatsächlich bestehende Individualität auf die „Schattenseite“ zu liegen kommt — eine für die ganze mittelalterliche Forschung bestehende Schwierigkeit, die der Gegenwart die mittelalterlichen Menschen als gleichmäßig geformte Gestalten erscheinen läßt.[1] Auch ohne daß man dem Grundsatz beipflichtet: „L'histoire pour l'histoire“, kann dem Beurteiler die Wahrheit des Satzes entschwinden: „Wirklicher als alle Typen, die wir konstruieren, ist das lebendige, einzelnmenschliche Selbst.“

Eine Brücke über die Kluft zu schlagen, die die supranaturalistische und naturalistische Weltanschauung — welch letztere gewiß nicht materialistischer Tendenz zu sein braucht — trennt, liegt außerhalb des Könnens dieser Abhandlung. Und damit muß sie verzichten, die Wahrheit geben zu können. Die Arbeit möchte aber versuchen, an der Hand der Aufzeichnungen M. Ebners möglichst tief in ihr Leben einzudringen, den Blick dabei immer wieder auf das damalige Zeitganze gerichtet. Der Mystik selbst soll gegeben werden, was der Mystik ist, d. h. wir treten nicht an die Aufgabe heran mit der von vorneherein feststehenden Überzeugung, daß eine unmittelbare Berührung zwischen Gott und menschlicher Seele, ein Schauen Gottes, in diesem Leben unmöglich sei — wir lassen ebenso sehr aus Gründen der Objektivität wie aus persönlichen diese Möglichkeit offen — wir suchen vielmehr dem mystischen Erlebnis, wie es von M. Ebner selbst geschildert wird, in seinem Werden und Wachsen, seinen Teilen und Zusammenhängen beschreibend und zergliedernd nachzugehen, und fragen dann, ob als letzter Grund und damit zur Erklärung des mystischen Erlebnisses das Eingreifen einer übernatürlichen Macht angenommen werden muß. Versagen die natürlichen Kräfte, Verhältnisse, Einflüsse auch nur in einem Teil des mystischen Erlebnisses, dann wird der Historiker entweder ein offenes „ignoramus“ aussprechen oder sich willig vor der Tatsache des unmittelbaren Eingreifens Gottes und den Folgen davon beugen. Reicht aber die aus dem Vorhandensein und Wirken natürlicher Elemente gewonnene Erklärung aus, dann ist die Mystik eine historische Erscheinung wie eine andere, und damit hat sich auch für den Forschenden die

[1] Eucken 255: „Überhaupt enthält das Mittelalter weit mehr Mannigfaltigkeit und weit mehr innere Bewegung, als die landläufige Vorstellung auch heute noch oft ihm zuschreibt.“

Berechtigung ergeben, dieses Gebiet an der Hand der historischen Methode zu betreten. Er ist sich dabei wohl bewußt, daß für die Forschungsergebnisse auf dem Gebiet der mittelalterlichen Geistesgeschichte ganz besonders sich die Tatsache zur Geltung bringt: Der Wahrheit gehen ihre zahlreichen Dienerinnen, die Wahrheiten voran. Ob sie selbst dann zu uns gegangen kommt über das naturalistische Land her, oder ob sie vom supranaturalistischen Himmel zu uns herniedersteigt — es gibt hier keine Sieger oder Besiegte; es gibt nur Beglückte, denn beide Parteien standen und stehen im Dienste der Wahrheit.

ERSTES KAPITEL

ZEIT UND MENSCHEN IN DEN JAHREN c. 1250—c. 1350

Die Jahre 1250 bis 1350 umfasssen in den deutschen Landen die Blütezeit der Mystik — zwischen 1291 und 1351 fällt das Leben von Margaretha Ebner. Es ist dies eine gewaltig erregte Zeit[1]: die Kräfte von Staat und Kirche verzehren sich im gegenseitigen, bitteren Kampfe ebenso wie die Kräfte des Leibes und der Seele des einzelnen Menschen — hier geht der Kampf um den Besitz Gottes, dort um den Besitz der irdischen Macht. Am Beginn der Epoche steht der tragische Untergang der Hohenstaufen; am Ende der Tod des gebannten und abgesetzten Kaisers Ludwig des Bayern. Die Jahre des Interregnums und des Streites des Kaisertums mit dem avignonesischen Papsttum liegen dazwischen. Gerade dieser Kampf riß die Menschen in einen aufreibenden, innern Zwiespalt, und es war niemand, der die rettende Lösung gefunden hätte für das Gebot: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“[2] Schwer lastete das Interdikt auf den deutschen Landen, und die Luft war gleichsam erfüllt von den Bannflüchen, die die Päpste gegen den Kaiser und seine treuen Untertanen schleuderten. Zuletzt schien die Erde selbst nach biblischem

---

[1] Vgl. zum Ganzen: Joh. Vitod. Chr. Dazu: Böhringer, Einleitung. Görres, Einleitung. Hauck IV 852 u. V_1 378 u. 480. Müller. Knöpfler. Greith. Preger I 53 u. 66; II 253 u. 289. Lamprecht IV 65 u. 262. Loserth 256. Gebhardt 554.

[2] Joh. Vitod. Chr. 88: 'Hiis igitur se ita habentibus papa et imperator mutuo se hereticos nuncupabant et uterque errores alterius contra eum excipiens produxit.' Vgl. auch 144.

Vorbild gegen die Menschen sich zu empören: Hungersnöte, Überschwemmungen, Erdbeben treten auf; es häufen sich die Vorzeichen und die Prophezeiungen über große kommende Plagen, über Sonnenfinsternisse „so groz und so swer . . ., daz der ertwuecher verdürbe". Kometen gehen über den Himmel und erhöhen die Angst der Menschen. Unheimliche Krankheiten klopfen da und dort an die Türen, bis endlich der „schwarze Tod" gleich einem der apokalyptischen Reiter durch das Land rast – Entsetzen eilt ihm voran, und das Grauen folgt ihm. In wahnwitziger Angst stürzt sich das Volk auf die vermeintlichen Urheber der Pest, die Juden, und schleppt sie zu den Scheiterhaufen oder zieht betend und sich geißelnd von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt.[1]

Müde, unsagbar müde sind die Menschen zuletzt des Streites und des Leides geworden, und der Friede wurde ersehnt 'cum spe inestimabili et desiderio indicibili diutissime concupito', aber immer wieder zerrann die Hoffnung auf endlichen Frieden wie Wasser.[2] Hilfloser als je streckt der Mensch seine Hände aus von der schwankenden Erde nach einem Halt – nach Gott. Mit diesem Gott aber rang gerade damals die Seele den erschütterndsten Kampf: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!" Und es ist ein Flehen, ein Ringen, das seine Kraft und Leidenschaftlichkeit aus zwiefacher Wurzel holt: aus der „brennenden" Gottesminne und aus der elementaren Sehnsucht nach Heilsgewißheit.[3]

In ihren Anfängen bis in das 10. Jahrhundert zurückreichend hatte die Verinnerlichung der christlichen Religion im deutschen Geist und Gemüt jene erste bedeutende Höhe erreicht, die man als die deutsche Mystik zu bezeichnen pflegt.

---

[1] Vgl. dazu: Joh. Vitod. Chr. 104, 135, 148, 154, 169, 171, 178, 181 usf. (Feuersbrünste, Hungersnöte, Überschwemmungen, Pest). Preger III 90–93. Jundt 350. Schönensteinbach 140, 156. Langmann 71. Liutgart 457: „kinder, ir söllend wissen, das gott die lüt würgen will, recht als da man hüner würgt. . ." Ebner, Chr. 22: „. . . die großen Schläge, die unser Herr auf die Christenheit legt, daß großer Erbidem käme und die Leut zu Steinen würden, und ganze Städte versunken, und da der Papst wohnt, stürben viel Leut gähends." H. N. 263: „es ist auch die slahend hand gotz, die so manig unzallich tuszent menschen gehes tod geslagen hat, nahen zu uns komen bis an fünf meil." Ebd. 267, 273, 274. Dazu: Basel 151, 169, 191.

[2] Joh. Vitod. Chr. 200.

[3] Vgl. Kapitel IV dieser Arbeit, Abschnitt: Heilsgewißheit.

Eine das Wesen, Streben und Ziel der Mystik überhaupt völlig erschöpfende und einfache Definition ist noch nicht aufgestellt.[1] Es dürfte für unsere Zwecke genügen zu sagen: Mystik ist jene Weltanschauung, die eine reale Berührung und Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott in diesem Leben für möglich und tatsächlich erfolgend hält — eine Anschauung, die von der kirchlichen Mystik dahin erläutert wird:

Der Mensch kann, unter bestimmten von ihm zu erfüllenden Bedingungen (diese sind: „entbildet werden von der Kreatur" — Weg der Reinigung; „gebildet werden mit Christo" — Weg der Erleuchtung; „überbildet werden in der Gottheit" — die Vereinigung), werden von Gnaden, was Gott ist von Natur.[2] Demgegenüber stellt die von der Kirche als häretisch bezeichnete Mystik den Satz auf: Der Mensch ist Gott von Natur, und postuliert damit für die Seele göttliche Wesensgleichheit, eine Anschauung, die der Lehre der Kirche widerspricht und durch ihre Konsequenzen das Werk Jesu Christi überflüssig macht.[3]

Je klarer das Ziel der Mystik sich zeigte und vom trüben Hintergrund der Zeit golden sich abhob, desto mächtiger mußte es die Men-

---

[1] Eisler 833. R.E. 631. Thomasius-S. 261. Harnack 97 u. 391: „Unter Mystik ist ... nichts anderes zu verstehen, als die theologische Frömmigkeit (Kontemplation) mit reflexiver Abzweckung nach dem Muster Augustins und des Areopagiten, befruchtet (indessen nicht durchweg) durch die bernhardinische Hingabe an Christus." Siedel, Einleitung u. 129, wo die allerdings sehr kurze, aber doch nicht völlig erschöpfende Definition gegeben ist: „Aufleben eines anderen Subjekts im Menschen". — Vgl. Herrmann, c. V 16.

[2] Seuse 168, 345, 519: „Was got hat von naturen, das hastu von gnaden." Alberti lib. c. V 20: 'Haec vero vnitas spiritus et amoris est, quo homo omnibus votis supernae et aeternae voluntati conformis efficitur, vt sit per gratiam, quod Deus est per naturam.' Tauler II 134: „Sie (die Seele) wird [da] alles von Gnaden, was Gott von Natur ist. In der Vereinigung mit Gott und in dem Versinken in Gott wird sie so gottfarben: — sähe sie sich selber, sie schätzte sich für Gott allzumal, oder, wer sie sähe, der sähe sie in dem Kleide, in der Farbe, in der Weise, in dem Wesen Gottes, von Gnaden und nicht von Natur, und der wäre selig von dem Gesicht; denn Gott und sie sind eins in dieser Vereinigung, von Gnaden und nicht von Natur." I 195, 207, 276; II 94, 156.

[3] Hauck V_1 410. Preger I 207 u. 461: 'Dicere quod omnis creatura sit deus....' — 'Dicere animam esse de substantia dei....' — 'Dicere hominum liberum esse a Christi preceptis....' — 'Dicere quod sanguis boni hominis venerandus est ut sanguis Christi....' — 'Item quod nunquam cogitare debent de passione Iesu Christi, qui volunt perfecti apud eos fieri.'

schen erfassen: „Was Wunders meinet ihr, daß da in der Seele geschehe? Er gibt ihr seinen eingeborenen Sohn in dem Neigen seines Szepters, und in dem allersüßesten Kuß gießt er ihr zumal die oberste überwesentliche Süßigkeit des Heiligen Geistes ein. Er teilet mit ihr sein Königreich, das ist, er gibt ihr ganze Gewalt über sein Reich, das ist, über Himmel und Erdreich, ja über sich selbst, daß sie alles dessen eine Frau sei, dessen er ein Herr ist, und Gott in ihm von Gnaden sei, was er ist und hat von Natur ...“[1]

Der Gedanke, Gott den Allmächtigen, der im Himmel thront, hernieder in die eigene Seele ziehen zu können, daß er in ihr lebt und wirkt, sie ganz erfüllt — „... in diesem Bilde, da liebet Gott, da erkennet Gott, da genießet Gott seiner selbst und wirket in ihr“[2] — daß die quälende Ungewißheit über das jenseitige Schicksal verwandelt wird in die Seligkeit der Heilsgewißheit, und der Mensch ganz Gottes ist — „... was mag den betrüben, was mag dem geschaden? mer allü ding gut und himel und helle, engel und tifel, lieb und laid, sterben und leben kumt im ze gut: es musz und sol im dienen als es dienent und als es undertenig ist seinem heren“[3] — wir Heutigen vermögen aus mancherlei Gründen diesen Gedanken in seiner ganzen Bedeutung und Glücksfülle und in seinen Folgen für das Leben selbst nicht mehr nachzudenken.

Golden winkte dieses Ziel, aber der Weg zu ihm war der Weg des Leidens — „eine Seele voll Gottes und ein Leichnam voll Leidens“ —, darin liegt Ziel und Weg der Mystik beschlossen.[4] Die Vereinigung der Seele mit Gott, das Kommen Gottes in die Seele, das Gebären des Sohnes in der Seele, setzt nach der Lehre der kirchlichen Mystik — und mit dieser haben wir es bei Margaretha Ebner und ihrem Kreis zu tun — die Überwindung, die Vernichtung der „Ichtheit“ voraus. „Kinder, das weyssenkorn musz von noit sterben, sal isz frucht brengen ... Kinder, isz musz eyn sterben und eyn verwerden und eyn vernichten hie gescheen, isz musz syn Non sum.“[5]

„Dein eignes Icht
Muß werden nicht.“[6]

Das aber bedeutet für den natürlichen Menschen eine Umwertung des ganzen Seins, die große „Kehr“ — der Mensch muß gleichsam den

[1] Tauler II 141. [2] Ebd. 134. [3] H.N. 251.
[4] Tauler II 271 u. III 77. [5] Seuse 515.
[6] Preger I 291. Mechtild M. M. 17.

ganzen Weg, den er hergekommen, zurückgehen, muß alles, „was er mit Lust je besessen hat in Geist und in Natur, was in Unordnung je in ihn fiel“[1], von sich legen, „alle Lust und Liebe, die du zu den Kreaturen hast, sie scheine oder heiße wie heilig oder wie göttlich oder wie sie sich dünke, es muß alles ab, sollst du anders immer recht erhöhet und in Gott gezogen werden.“[2] „Du sölt dein herz scheiden von allen zergenklichen dingen, und es auf keinen dingen lassen haften, und an keinen dingen nit suchest, denn lauter got.“[3] Und je bestimmter der Weg sich zeigte, desto härter wurde der Kampf für Leib und Seele, ein Kampf, der über menschliche Kraft zu gehen schien — „das Entwerden macht dir dieß Wehe: du willst nicht sterben, und mußt doch wahrlich in dir selbst sterben.“[4] ‘Abrenuntians autem saeculo, vidi carnem meam armatam adversus animam meam, ex abundantia temporali et fortitudine corporali; [simulque hoc vidi] quod si mortem aeternam volui evadere, oportuit tamquam hostem domesticam expugnare’, sagt Mechtild von Magdeburg[5] —. es ist ein Kampf, der die Natur zerbricht und zerwüstet — „das Leben liegt in dem Tod und der Trost ist in dem Untrost verborgen.“[6] Durch Gebet und Askese muß der Mensch entbildet werden von der Kreatur; muß vom Leidenmüssen und Leidentragen vorwärtsschreiten zum Leidenwollen — ‘per hominem Christum tendis ad Deum Christum’. Eine sich steigernde Unruhe kam damit über die Menschen: dort das Glück der Vereinigung mit Gott — „wer ez mir alle zit, ich het ez für himelrich uf ertrich“[7] —, hier der schmale steinige Weg, an dessen Anfang die eignen natürlichen Leidenschaften sich der Seele entgegenstellten und hinter denen dann „das Leiden“ in seiner ganzen Größe und Härte harrte, um die Seele zu Gott zu führen. „Es (Liden) machet uzzer einem irdenschen menschen einen himelschen menschen. ... Es ist der sicherste weg und ist der kúrzest und der nehste weg ... die lidenden heissent von

---

[1] Tauler III 62. [2] Ebd. 111. [3] Oetenbach 253.

[4] Tauler II 88; II 111. [5] Mechtild M. 440.

[6] Tauler I 217, 270. Vgl. ferner: Seuse 52, 39, 149. Denifle 7, 103. Tauler III 114: „Die zwei niedersten Wege und Menschen (den tierischen Menschen; den vernünftigen Menschen) soll er übertreten und unterdrücken. In diesem Sinne spricht St. Bernhard, daß man den tierischen Menschen mit seiner sinnlichen Lust abziehen solle von den Dingen, die er mit Liebe besessen hat. Welch ein hartes Kreuz das ist, das wisset ihr wohl.“

[7] Ebner, M. 140. Seuse 10.

der welt die armen, und heissent aber von mir die seligen, wan sú sint min uzerwelten"[1], also spricht die „Ewige Weisheit" zu Seuse, und Schwester Anna von Klingnau hat den von Gott ihr geoffenbarten Spruch an ihre Kunkel geschrieben:

„Ie siecher du bist, ie lieber du mir bist.
Ie verschmächter du bist, ie necher du mir bist.
Ie ermer du bist, ie gelicher du mir bist."[2]

Die große Spannung, die von Anbeginn im Gegensatz der christlichen Ideale mit dem tatsächlichen Leben lag, führte notwendig immer wieder zu plötzlichen Entladungen — der Mensch verläßt Vater und Mutter, Weib und Kind, Haus und Acker, um Jesum nachzufolgen.[3] Mit fortschreitender Verinnerlichung der Religion wurde auch dieser Gegensatz innerlicher erfaßt. Gewiß, die Weltflucht ist noch in der Regel von der lediglich jenseitig sich orientierenden „mittelalterlichen" Weltanschauung bedingt. Wenn berichtet wird, wie Beli von Liebenberg neben dem Sarg ihres im Bann gestorbenen Gatten sitzt, der nicht der geweihten Erde übergeben werden durfte, und wie die Witwe zuletzt die Würmer vom Sarge fallen sieht und durch die Vergänglichkeit aller irdischen Macht und Zuversicht zum Eintritt ins Kloster bestimmt wird[4], das ist ein Bild rein mittelalterlichen Denkens und Fühlens. Aber es gibt doch auch andere Bilder: die Unbefriedigtkeit des menschlichen Seins; der Zwiespalt zwischen dem endlichen Leben und dem unendlichen Wollen und Wünschen der Seele; das Verlangen des Herzens nach wahrer Freude, nach wahrhaft Gutem — und die Leerheit des Herzens, die in nachdenklicher Stunde dem Menschen offenbar wird, wenn er versucht hat, es mit den Dingen dieser Welt zu füllen —, wie Wasser durch das Sieb, so rinnen die anscheinend festesten irdischen Dinge durch das Herz, das nach wahrhaft Festem, nach Ewigem verlangt. „Die wol geporne frau Ita von Hohenfels ... keret iren sinn

[1] Seuse 251. Vgl. über „diesen einen Grundgedanken der Mystik": Ebner, M. 287. Anm. 2. Denifle 426. Engeltal 9: der todkranken Schwester, die in ihren Leiden ruft: „We, wie we mir ist", antwortet eine göttliche Stimme: „We ist ein gut wort, we ist ein suzez wort, we ist ein genadenrichez wort." Töß 22.

[2] Töß 37. Vgl. Tauler II 59: „Der Zug durch Leiden ist sicherer an sich selbst, denn der Zug durch Liebe." Katharinental 155: „weistu nit das Kristus gotes sun nit wider mochte komen in sin eigen rich, wan mit liden."

[3] Preger II 255 u. Krebs 73. Anm. 2. Vgl. Meyer 104. Unterlinden 169, 303, 313, 321, 340, 349. Katharinental 165, 171.

[4] Töß 29.

allein dar auf, wie sie freud finden möcht in der welt. Und wie vil freuden und kurzweil si het, so benügt si nit und sucht alweg für pas noch mer freuden, wann si daucht nit, daß es rechte freud were und erkant doch nit anders, wie si freud sölte suchen. Und do ir ir herr, der ritter von Hochenfels, gestarb und si wittwe ward, do kam ihr herz in manichem gedank, wie si ir leben sölte anfahen, daß si freud gewünne und kond sich doch nit gerichten weder ze got, noch ze der welt."[1]

Dieses Bild ist wie aus unseren Tagen genommen; in jener Zeit aber stand solch suchender Frau nur die Türe des Beginenhauses oder Klosters offen. Daß das mystische Leben, die praktische Mystik gerade in der Frauenwelt die größte Ausdehnung gewann[2], hat schon damals Beachtung gefunden: in der Mitte des 13. Jahrhunderts sagt Lamprecht von Regensburg in seiner „Tochter von Sion":

„Die Kunst ist in unsern Tagen
In Brabant und in Baiernlanden
Unter den Weibern aufgestanden,
Herre Gott! was Kunst ist das?
Daß sich ein alt Weib baß
Versteht als witzige Mann."[3]

Seit Beginn des 13. Jahrhunderts zeigen sich die Erscheinungen dieser „Kunst" anwachsend: von den Niederlanden her, wo diese mystischen Zustände zuerst zusammenhängend und breiter auftraten, schlugen die Wellen nach den Gegenden von Ober- und Niederdeutschland[4], um zuletzt sich wie ein See über das ganze Land auszubreiten. Mannigfacher Art sind die Gründe gewesen, die dazu beitrugen: Die Scholastik hatte im 13. Jahrhundert ihre Höhe erreicht — Thomas von Aquin starb 1274, Bonaventura im gleichen Jahre, Albert der Große 6 Jahre später — und war ihrem Wesen entsprechend nicht geeignet, dem Leben selbst und der Sehnsucht der Zeit die Hilfe zu bringen, die eben nötig war. Scholastik und Mystik stehen nun nicht im Gegensatz[5]; vielmehr scheinen zwischen den beiden ähnliche Beziehungen

[1] Oetenbach 237. Seuse 201.
[2] Preger I 53, 133, 279. Lamprecht 269.
[3] Michael 149. Preger I 286. Peltzer 47. Lamprecht, R. 431.
[4] Hauck V_1 382. Michael 157. Preger I 44, 53, 133; II 253.
[5] Vgl. Preger I 145, 263. Michael 131. R. E. 638. Thomasius-S. 261. Siedel, Einleitung. Harnack 326, 392: „Die Mystik ist die katholische Frömmigkeit überhaupt, soweit diese nicht bloß kirchlicher Gehorsam, d. h. fides implicita ist."

zu walten wie zwischen romanischer und gotischer Kunst. Der Grundriß, die Kreuzesform, bleibt bestehen, und vom Kreuze aus hebt sich das romanische wie gotische Gotteshaus empor – auf der Basis katholischer Lehre und Frömmigkeit führen Scholastik und Mystik ihr Gebäude auf – Gott ist es, wohin die Türme weisen; Gott ist es, den Scholastik und Mystik in ihrer höchsten Spitze erreichen wollen. Was gotische Kunst von der romanischen unterscheidet, was Mystik von Scholastik, das ist der Drang nach individueller Gestaltung und möglichster Freiheit, der Drang nach Überwindung des gegebenen Materials und der Erdenschwere, um gleichsam in der höchsten Spitze das Irdische im Himmlischen aufgehen zu lassen; der Drang, möglichst alle störenden und hindernden Stützen aus dem Innern zu entfernen, um es ganz frei zu machen für Gott. Und wie manches romanische Gotteshaus schon vom Geist der Gotik umschwebt ist, so erwuchs auch im Herzen manches Scholastikers schon die Knospe der Mystik: Der große Scholastiker Albertus Magnus hinterließ gleichsam als sein Testament den Glauben an die Macht des guten Willens und der Liebe: 'Nempe per bonam voluntatem habet homo Deum in possessorem. ... Quippe solus amor est quo convertimur ad Deum, transformamur in Deum, adhaeremus Deo, unimur Deo, ut simus unus spiritus cum eo ... Amor enim ipse non quiescit, nisi in amato ... Trahit enim amor (quia fortis est ut mors dilectio) amantem extra se et collocat eum in amato, faciens ei intimissime inhaerere. Plus enim est anima ubi amat, quam ubi animat ...'[1] Dadurch, daß diese Vereinigung der Seele mit Gott auf die Liebe gestellt ist – „Gott heischet nicht große Vernunft noch tiefe Sinne noch große Übung ... Gott heischt allein die Liebe“[2] und: „Über diese Liebe haben viele Meister großen Streit, ob die Erkenntnis höher sey oder die Liebe. Das lassen wir nun liegen; aber es ist kein Zweifel, die Liebe sey viel verdienstlicher und nützer als die Erkenntnis; denn die Liebe gehet da fröhlich ein, wo die Erkenntnis draußen bleiben muß. Die Liebe bedarf keines großen subtilen Erkennens, sondern eines lautern, lebendigen Glaubens, in einer christlichen Weise. Nun beachten wir, welches der Liebe Form sey, welches ihre Materie, welches ihr Ende (Ziel) sey. Der Liebe Materie ist unser Herz, die Seele und deren Kräfte; ihre Form ist Liebe; ihr Wirken, daß man liebe überall; ihr Ziel und ihr Vorwurf ist: Gott ohne alles Mittel zu lieben; ihr

[1] Alberti lib. c. XI 38 et XII 40. [2] Tauler II 292.

Wesen endlich ist lieben; denn die Liebe liebet um der Liebe willen"[1] – dadurch also, daß die Liebe, genauer, der durch die Liebe bestimmte Wille: „Das Maß, damit man misset, das ist die liebende Kraft der Seele, das ist der Wille des Menschen"[2] – maßgebend ist, die Erkenntnis und der Besitz Gottes also nicht vom Intellekt abhängig gemacht sind: „Kinder, ihr sollet nicht fragen nach großen hohen Künsten; gehet einfältig in euern Grund inwendig und lernet euch selber erkennen im Geist und in Natur, und fraget nicht nach der Verborgenheit Gottes, von seinem Ausfließen und Einfließen und von dem Icht (Etwas) in dem Nicht (Nichts) und von dem Funken der Seele in der Istigkeit (dem Wesen der Seele in ihrem Seyn), denn Christus hat gesprochen: Euch ist nicht noth zu wissen von der Heimlichkeit Gottes"[3] – durch diese Verschiebung des Schwerpunktes öffnete sich den Frauen das goldene Tor zum „himelrich uf ertrich". Die Weiterentwicklung der Mystik, wie sie sich eben an einen Seuse und Tauler knüpfte, führte dann die Frauen in Scharen durch dieses Tor. Ordensgeistliche und Weltpriester förderten allenthalben diese Lebensführung – man braucht nur Seuse und Stagel, Heinrich von Nördlingen und Margaretha Ebner zu erwähnen.[4] Das Wesen der Frau bietet an sich der Mystik einen günstigen Boden: das Vorwalten des Gemütes, die Liebes- und Hingabefähigkeit – „wie ist jedermann voll seines eigenen Willens, voll, voll, voll! Darum siehet man wenig starke Männer, die sich Gottes unterwinden, sondern die das tun, das sind (meistens) arme Frauennamen."[5] Dazu das ʻaliquid sanctiʼ in der Frauennatur[6], – das waren die einen fördernden Faktoren. Die Mitteilsamkeit, die nichts verhehlen kann; die Neugierde, der Ehrgeiz und Wetteifer des Überbietens samt der Eitelkeit waren die anderen.[7] Und diese treiben gar oft wunderliche Blüten — so suchen sich die Schwestern gegenseitig auszuforschen, welche Gnaden Gott einer jeden

[1] Tauler II 226. Vgl. auch I 226, 284; II 219.

[2] Tauler II 143. Vgl. auch Gertrud III c. XXX 176. Mechtild M. M. 196, 225, 274.

[3] Tauler I 317. Ferner 162, 194; II 222.

[4] Vgl. auch Langmann 26, 27, 91. Liutgart 466. Ebner, Chr. 18. Mechtild M. 441. Oetenbach 263 usf.

[5] Tauler II 203.

[6] Preger I 53. Lamprecht 269. Vgl. auch Tauler II 236: „Von diesem (Weg) spricht Job: Dem Manne ist der Weg verborgen, und Gott hat ihn umfangen mit Finsternis".

[7] Michael III 150, 163. Preger II 254. Dazu: Krebs 61, 78.

gegeben hat und gibt, und wenn es die eine nicht bekennen will, wird die Fragende durch Gott selbst oder einen Engel davon in Kenntnis gesetzt.[1] Als Margaretha Ebner einmal ihre ekstatische Rede mit „der aller creftigosten genade" hatte, brachen die Mitschwestern die verschlossene Türe auf.[2] Die Nonnen selbst rühmen die empfangenen Gnaden: „Moht ich vor krancheit", sagt Christine von Kornburg, „ich wolt euch sagen daz wunder, daz got mit mir getan hat und daz ich gesehen und gehort han, daz drizzig closter da von mohten reden!"[3] Von großer Bedeutung war ferner die damalige Zeitlage selbst: Streit und Not allenthalben! Infolge der durch Jahrhunderte hindurch andauernden kriegerischen Unternehmungen – Römerzüge, Kreuzzüge, Fehden und Kämpfe im eigenen Land; die Verluste, die das Raubritterunwesen mit sich brachte – war langeschon ein Überschuß der weiblichen Bevölkerung entstanden.[4] Die „Frauenfrage" nach der wirtschaftlichen Seite taucht zum erstenmal auf und findet durch die Beginenvereinigungen und Klostergründungen ihre einstweilige Lösung.[5] Zur wirtschaftlichen Frauenfrage tritt aber auch die geistige. Die Geisteskräfte der Frau waren bisher in der Allgemeinheit brach gelegen im Gegensatz zu denen des Mannes, der sich in den Kämpfen im In- und Ausland, im Minnedienst und Minnesang, in Wissenschaft und Kunst betätigt hatte und betätigte. All dieses brachte auch die Seele der Frau in Erregung, ohne daß aber eine adäquate Auslösung gegeben war. So hatten sich die geistigen Kräfte der Frau in langer Zeit angesammelt und warteten, daß ihnen ein Tor aufgetan werden würde – und das geschah durch die Mystik. Frauen wie Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau sind die Vorläuferinnen dieser neuen „Kunst"; Gestalten wie eine Maria von Oignies, eine Christine von St. Trond, eine Christine von Stommeln bergen ihrerseits aber schon den Keim jener Gefahr in sich, die infolge der einseitigen Auslösung durch die Mystik zur furchtbaren Wirklichkeit wurde in dem aus pathologischer Sinnlichkeit und Religiosität emporgewachsenen Hexenwahn des ausgehenden Mittelalters.

Die Festlegung des Zieles der Mystik und des Weges zum Ziel brachte, wie schon erwähnt, im Zusammenhang mit der allgemeinen

---

[1] Langmann 47. Vgl. auch Liutgart 447. [2] Ebner, M. 71.
[3] Engeltal 30. Vgl. ebd. 34. [4] Vgl. auch Bücher.
[5] Preger I 4. Heimbucher II 163. Hauck IV 894; V_1 425. Lea 398.

Zeitlage eine sich steigernde Unruhe über die Menschen.[1] Ein Sehnen nach dem wirklichen Besitz Gottes ward lebendig, ein Sehnen, das aber in seinem Keim wieder zwiespältiger Natur war: im gleichen Herzen wohnt das selbstsüchtige Verlangen nach Frieden und Heilsgewißheit, die Gott allein geben kann, und die „brennende" Sehnsucht, Gott zu lieben um seiner selbst willen – eine Liebe, der eine Mechtild von Magdeburg gewaltigen, hinreißenden Ausdruck gab; eine Liebe, die bei anderen Frauen kindlich rührend spricht: „Herr, werist du Mezze Sidwibrin und wer ich Got, so wôlt ich dich doch Got lassen sin und wôlt ich Mezzi Sidwibrin sin."[2]

Ein leidenschaftlich sehnendes Verlangen, das Unsichtbare, das Göttliche gleichsam mit den Händen zu fassen, ein Gottschauenwollen, ein Gottbesitzenwollen aus brennender Liebe heraus und zugleich aus dem Verlangen nach der Gewißheit des ewigen Heiles – so war es damals um die Menschen bestellt; aber die Hand, die bisher den suchenden Händen sich entgegengestreckt hatte, versagte jetzt den Dienst: die Kirche. Sie, die sichtbare Vermittlerin zwischen Gott und Mensch, war verderbt in ihrem Haupt und ihren Gliedern. Der Papst hatte seinen Sitz in Avignon aufgeschlagen, und Rom stand verlassen: des Statthalters Christi Reich war ganz von dieser Welt geworden. Die Politik mit allen ihren verderbenden Fäden, großen und kleinen, hatte den Stuhl Petri überzogen.[3] Die ideale Begeisterung, die den Anfang der Bettlerorden umgeben, war von den Forderungen der Wirklichkeit überschattet worden; der Weltklerus hatte infolge seiner Unbildung und einer in sittlicher Beziehung seinem Stande nicht immer entsprechenden Lebensführung das Vertrauen des Volkes verloren[4]: und „die Leut thäten gern recht, wüßten sie wormit."[5] So stark aber ist „das Religiöse dem Menschen eingeboren, daß jede Veräußerlichung nur neue Vertiefung hervorzurufen vermag"[6] — die Menschen ließen, als sie von außen her keine Hilfe fanden und den Weg für ihre heiße Sehnsucht nicht gezeigt bekamen, die ausgestreckten Hände fallen und gingen in sich und suchten Gott nicht mehr droben und draußen, sondern in der Seele – 'ascendere ad Deum hoc est intrare in se ipsum', das Gott-

---

[1] Hauck V_1 378. [2] Töß 29.
[3] Mechtild M. III c. VII 523. Joh. Vitod. Chr. 200.
[4] Hauck IV 859. [5] Ebner, Ch. 39.
[6] Goetz 28.

finden im eigenen Innern[1], das mystische Erlebnis, das war die Selbsthilfe der Suchenden – sie schlossen die Augen vor der Welt und schauten und lauschten in sich hinein, und ihre Sehnsucht gab sich hier die Erfüllung. Die einen glaubten nun der Kirche, ja Christi selbst entbehren zu können, da sie ganz wie Gott geworden — das waren die Anhänger der sogenannten häretischen Mystik, die Ketzer, besonders die Anhänger der Sekte des freien Geistes — die andern aber blieben treue Diener der Kirche und bauten gleichsam an das alte Gotteshaus einen neuen Chor, durch dessen Rundfenster das wundersame mystische Licht der Gottheit brach und in die Herzen der hier Weilenden drang, in die Herzen der Gottesfreunde. Das waren Männer und Frauen aus allen Kreisen, geistlichen und weltlichen Standes, die sich, getragen von der gleichen Gottesliebe und der gleichen Sehnsucht nach Erkennen und Schauen Gottes, nach Vereinigung mit ihm, durch die Länder hin die Hände reichten; im regen mündlichen und schriftlichen Verkehr untereinander standen; ihre täglichen Erlebnisse, die kleinen wie die größten und höchsten austauschten; sich gegenseitig rieten und weiter halfen; füreinander und miteinander beteten und zugleich für die irrende, geplagte Welt Gottes Barmherzigkeit anflehten — „nun soltu wiszen, lieb in got, das mich kain freind gotz dein nit beraben kan, wan sie all dem nach dringen, des nam dir so gar in gedruckt ist, in dem allein funden wirt als das ie in dem vatter in warhait gestanden ist. und also fürdernt si anander, und ist mir sunderlich von sunderlichen groszen gotzfreinden geschehen, die mich vil ermant hand der gnad, die got mit dir wircken ist, der ich dir da wünsch in got"[2] — schreibt Heinrich von Nördlingen 1339 an Margaretha Ebner. In der Fastenzeit des gleichen Jahres steht am Schlusse eines Briefes: „es begert auch unszer lieber vatter der Tauler und ander gotzfrüind, das du uns in der gemein etwas schribest, was dir dein lieb Jhesus geb und sunderlichen von dem weszen der cristenhait und seiner fruind, die dar under vil lident. hie zu tu, was dir got gebiet. . . ."[3]

Diese Gottesfreunde sind es, denen das Herz aus Liebe zu allen Menschen, lebendigen und toten, zerschmilzt, und wenn sie ihr hohes Ziel erreicht haben: Erkenntnis und Besitz Gottes, wenn sie gottför-

---

[1] Tauler II 213: „Wisset aber, alle, die Gottes seyn wollen, die kehren sich zu sich selbst und in sich selbst."

[2] H. N. 224. [3] Ebd. 219. Vgl. ferner 222, 232, 237, 239 usf.

mige Menschen geworden sind, dann tragen sie all' diese Welt, sind „die Säulen, auf denen die Christenheit stehet, und hätten wir ihrer nicht, es müßte uns gar übel gehen, das sollet ihr wissen", sagt Tauler.[1]

Wie die Menschen nun ihren Weg gingen; wie sie sich abmühten und wie sie litten; wie sie gleichsam auf den Knien noch weiter kämpften um den Besitz Gottes und um den Besitz des Heiles — wie die Ketzer für ihren Glauben freudig in den Tod gingen[2]; wie die Kirchlichtreuen sich verzehrten nach Gotteserleben und in „gőtlicher inwenndikait" — „sy hetty kainen siechtagen, won das ir hertz begriffen wer mit ainer unmessigen min und mit ainer sennung waiswarnach, das es úber all ir kraft wer und das es ir tod můß sin"[3], heißt es von einer Mystikerin; wie sie sterben wollen in Liebe und aus Liebe zu Gott[4] — es öffnet sich da ein Bild, das Mitleid und Bescheidenheit in unserem Herz aufleben läßt — Mitleid mit allen diesen ringenden Menschen; Bescheidenheit gegenüber dieser Vergangenheit, aus deren Augen das ewigmenschliche Sehnen in so tiefem Ernst und bedeutender Größe uns entgegenschaut. Das aber scheint gleichsam die Tragik der Kirche zu sein, daß sie gerade dann, wenn das innerste Sehnen, die tiefste Kraft des Menschen lebendig wird, und er seine Hand bittend ausstreckt, daß die Kirche gerade dann statt des Brotes Steine reichen muß um des Gesetzes und der Einheit willen; ja, daß sie zuletzt, da das Sehnen weiterlebt und in seiner Unerfülltheit mit Notwendigkeit bei einem Teil der Menschen auf irrige oder gar dunkle Bahn führt, nicht durch die Macht der Liebe diese Sehnsucht mit ihren Folgen bezwingen kann, sondern zur Gewalt greifen muß und verurteilt, was gleichen Ursprung und gleiches Ziel hatte wie sie selbst: Gotteserkenntnis und Gottesbesitz.

---

[1] Tauler II 291. Ferner I 131, II 217, III 58, 121, 124. Vgl. auch Liutgart 464: „sy was dick vnd uil in gar grosser not, sorg vnd bitterkait, so gott etwas hat geoffnet, das die cristenhait etwas lidens wolt angon, so gieng sy zů den gůten lüten vnd bat sy gott ze bitten, das er jnen etwas gäb ze wissen ze tunt von der cristenhait, das jm loblich wäre vnd das er sines zorns dester baß vergäß." Auf das Gebet hin „. . . tett jnen gott sin gnad vnd offnet jnen dick allen glich vff ainen sin, vnd so sy denn komen zesamen, so seiten sy den anandren vnd lobten gott, das er wolt erbetten werden von sinen liebsten fründen". Vgl. auch Rieder 264, 269. Preger II 289, III 111, 229. Jundt 343. Lea 412.

[2] Hauck IV 854, V_1 397, 404, 412. [3] Töß 42.

[4] Mechtild, M. M. 7: „Wer von minne stirbet, den sol man in gotte begraben." Vgl. ebd. 239.



Innere und äußere Gründe waren es also, wodurch die praktische Mystik in der Frauenwelt weitesten Boden gewann. Es war nun von folgenschwerer Wirkung, daß die erste große Auslösung der weiblichen Geisteskräfte, wie schon erwähnt, auf religiösem Gebiete, durch die Mystik erfolgte; denn die sich hieraus ergebende körperliche und seelische Disposition der Frau wurde für die kommenden Generationen von bedeutsamem Einfluß: die mystische Lebensrichtung beschränkte sich nämlich, wie schon aus dem Dasein der „Gottesfreunde“ hervorgeht, keineswegs nur auf die Klöster; sie fand in allen Kreisen Anhängerinnen. Die Engeltaler Nonne Ebner berichtet uns z. B. von ihrer Mutter: „... des Kindes Mutter, dieweil sie das Kind trug, konnte sie sich nit enthalten, sie drucket sich selber vor Freuden wegen des Kindes, das von ihr sollte geboren werden; man mußt ihr die Händ voneinander lösen von rechter Liebe, die sie hätt zu dem Kind, daß man fürchten mußt, sie thät ihr ein Schaden am Leibe und dem Kinde wegen großer Begierde gegen die Geburt, sie war in so großer Andacht, daß sie endlich die Marter Christi in ihrem Herzen trug, und bat ihn mit großer Andacht, daß er die Frucht von ihrem Leibe annehme zu einer Wiedervergeltung an seiner Marter, und daß ihr also Weh müßt geschehen als ihr nie geschehen war zu keinem Kind, das sie je geboren hatte. Das ward an ihr vollbracht. Das Kind ward geboren an dem Charfreitag, als man die Passion gelesen, und geschah der Mutter also weh, daß man meint, sie müßte sterben von großem Schmerzen, und sie sprach: ‘mir ward nie so wehe zu keinem Kind’ – und war doch das zehnte Kind, so von ihr geboren war, und geschah solches zu Nürnberg in der Stadt, als man zählte nach Christi Geburt eintausend zweihundert und im sieben und siebenzigsten Jahr, und wurde das Kind getauft in der Kirchen bei St. Sebald an dem Osterabend, und man hieß sie Christina.“[1] Kurz nach der Geburt des Kindes ward die Mutter verzückt. Ein anderes Bild überliefert Seuse: „Si (seine Mutter) hat ein gewonheit, daz si alles ir liden in daz biter liden Cristi warf und da mit ire eigen liden úberwand. Si verjah im vor ir tode, daz si inrent XXX jaren ze keiner mess nie gestůnd, si erweinti sich biterlich von herzklichem mitlidene, daz si mit únsers herren marter hate und siner getrúwen můter, und seit im och, daz si von der unmessigen minne, die si ze got hate, ainest minnesiech ward und wol XII wuchen

[1] Ebner, Chr. 4. Dazu Preger II 269.

ze bet lag also jamrig und serwende na gote, daz es die arzet kuntlich innen wurden und gůt bild dar ab namen.

Si gie einest ze angender vasten in daz múnster, da dú ablôsung mit geschniten bilden uf einen alter stat, und vor den bilden hinderkom si neiswi in enpfintlicher wise der groß smerz, den dú zart můter hate under dem krúze. Und von der not geschah diser gůten frowen och als we von erbermde, daz ir herz neiswi erkrachete enpfintlich in ir libe, daz si von amaht nider seig an die erde und weder sah noh sprach. Do man ir hein gehalf, do lag si siech unz an den stillen fritag ze none, do starb si, under dannen do man den passion las.“[1]

Die ganze seelische und körperliche Überreiztheit der Frau zeigt sich in diesen zeitgenössischen Berichten mit erschreckender Deutlichkeit. Dieser durch die einseitige religiöse Auslösung bedingte Habitus der Frau einerseits[2]; der aus der häretischen Mystik, besonders der Sekte des freien Geistes, hervorgewachsene Libertinismus andererseits dürfte im Zusammenhang mit altem, ständig vorhandenem Volksaberglauben und mit der christlichen Dämonenlehre der Boden gewesen sein, in welchem der Wahn des Hexentums des späten Mittelalters sich entwickelt hat. Es ist hier nicht der Platz, die einzelnen Fäden zu verfolgen; nur noch auf einzelne äußere Berührungsmöglichkeiten soll hingewiesen werden, mit allem Vorbehalt, den ein solches Problem verlangt.

Da ist der „mystische Tanz“ und der „Tanz der Hexen“; an beiden Tänzen nehmen Frauen wie Männer teil; da ist das „Essen und Trinken“ vor oder nach dem Tanz — hier die Bewirtung durch Christus mit himmlischer Speise und Trank; dort durch den Satan mit unreinen Dingen; da ist die Verehrung des Lammes, das Erscheinen des Lammes, auch mit menschlichem Antlitz; hier die Erscheinung und Verehrung eines abstoßenden Tieres (Bock oder bei den Sekten eine Kröte, ein Kater), auch mit menschlichem Antlitz. Da ist die Tatsache, daß Nonnen sich mit Christus schwanger wähnten, und man braucht nur zu erinnern, daß der Satan in Gestalt eines Engels des Lichtes die Nonnen zu täuschen und verführen suchte — und man wird die Brücke finden, die zur Annahme des geschlechtlichen Verkehrs der Frau mit dem Teufel — in der Allgemeinheit, wie sie im Hexenwahn auftrat — führte;

---

[1] Seuse 142.

[2] Daß diese Auslösung umgekehrt auch unvergänglich Schönes hervorbrachte, dafür zeugen u. a. die „Offenbarungen“ der Mechtild von Magdeburg.

das Material war zudem gegeben durch die kirchliche Lehre vom Incubus und Succubus. Stellt man noch dazu, daß die Erscheinungen der Ekstase durch ihre allgemeine Verbreitung mit Notwendigkeit des religiösen Wertes entkleidet wurden, ganz besonders durch ihr Übergreifen in Laienkreise; daß bei einzelnen Nonnen und Beginen Ursprung und Inhalt der Ekstase erotischer Natur waren; daß zwischen den äußeren Erscheinungen des ekstatischen Zustandes und der auf sexuelle Unnatürlichkeiten zurückgeführten Hexenverzückung anscheinend Ähnlichkeit bestand; daß man die mystische Ekstase schon bei ihrem Auftreten im 13. Jahrhundert als „Kunst" bezeichnete; daß frühzeitig im Volke eine Vermengung von kirchlicher und häretischer Mystik Platz gegriffen; daß eben die Lehre der Sekte des freien Geistes die den Hexen zur Last gelegten religiösen und sittlichen Verbrechen im Keime enthielt; endlich die Tatsache, daß der Mensch in gewissen psychischen Zuständen gerade das Heiligste in direkt entgegengesetztem Sinne benutzt — die Möglichkeit dürfte nicht von vorneherein abgewiesen werden, daß das „Hexentum" das ins Satanische verzerrte Spiegelbild der praktischen Mystik darstellt, hervorgerufen durch die körperliche und seelische Überreiztheit, deren krankhafte Äußerungen zuletzt in ihrer Allgemeinheit nichts mehr mit Gott zu tun haben konnten und in Phantasie wie im angeblichen Erlebnis eben zum Extrem des Göttlichen führten: zum Teufel.

Sollte sich die Richtigkeit dieser Annahme erweisen lassen — es müßte der geographische Zusammenhang von Mystik und Hexenwahn untersucht werden; ebenso die Wirkung, die später die Reformation in ihrer Stellung zur Mystik ausübte — dann würde auch auf das trübste Bild des Mittelalters ein versöhnender Schimmer fallen: Hexenwahn und Hexenverfolgung sind nicht Schuld fanatischer Menschen, sondern wir hätten eine jener grausamen und rätselhaften Tatsachen vor uns, wie sie dann und wann im geschichtlichen Werden sich zeigen.[1]

Das Bild unserer Zeit — um zur Mystik selbst wieder zurückzukehren — bekommt noch lebhaftere Farben durch die Berichte, wie eine „samnung" entstand und wuchs; wie die Klöster sich mehrten, und welches Leben dort herrschte. Da ist z. B. Liutgart von Wittichen,

---

[1] Vgl. über Hexenwahn und Hexenverfolgung das Werk von Hansen. Vgl. auch Lea. Für die Vermengung des Religiösen mit dem Sexuellen vgl. u. a. Joh. Vitod. Chr. 222. Nyder 219, 406, 407.

ein armes Bauernmädchen, das zuerst als Klausnerin lebt, dann aber bei einer Messe aus der Hostie die Stimme vernimmt: „du solt ain hus buwen und solt XXXIIII menschen zů dir nemen jn aller der mainung, als ich XXXIIII jar uff ertrich was.“ Und die Frau setzt dies mit bewundernswerter Energie durch, ungeachtet, daß man es an Spott und Hohn nicht fehlen läßt.[1] Aus einem „prinenden ernst“ begann Gertraut von Hilzingen ihre „samnung“, daraus sich das Kloster Oetenbach entwickelte: in einem öden, baufälligen Haus führte sie mit Wasser und Brot „die kranke Wirtschaft“ in Verein mit zwei Genossinnen; aber sie hatten etwas, was die Welt nicht zerstören, noch der Tod trennen kann: „ware gottes minne.“[2] 1234 war die „samnung“ begonnen; 1285 „warent ir wol XX und hundert.“[3]

In die „samnung“ oder das Kloster kamen nun, oft schon als kleine Kinder, die späteren Beginen oder Nonnen, vielfach selbst bereits religiös überreizt.[4] Christine Ebner wollte schon im Alter von 7 Jahren „geistlich leben“ und arm und elend sein durch Gott: „Wann kommt der Tag, daß ich betteln soll gehen durch Gottes Willen?“ ruft das kleine Mädchen im Selbstgespräch während der Nacht. Unter heißen Kämpfen ringt sich das Kind seine kleinen Schätze ab und spricht mit Tränen: „So bin ich seliger, wenn ich arm bin.“ Mit 12 Jahren tritt Christine in das Engeltaler Kloster ein und kommt unter der schwersten Askese zum mystischen Leben.[5] Elsbeth Bechlin sagt als 10jähriges Kind zu ihrem Vater: „Vatter, du solt wissen: und gist du mich zů der welt, ich wil an dem jungsten tag uff dich schrigen.“[6] Liutgart v. Wittichen hörte als fünfjähriges Kind im Elternhaus viel vom „gaischlich leben“ reden und ging da in den Wald hinaus, hob die Hände gegen Himmel und sprach mit großem Ernst: „lieber herre gott, sol ich vᵉmer ain gůt mensch werden, so haiß die vȯgelin zů mir fliegen.“ Und die Vöglein kamen in ihre Hände, und sie spielte mit ihnen und ließ sie dann wieder ihres Weges ziehen. Das Kind aber begann nach seiner Weise das „gaischlich leben“, brach sich den Schlaf ab,

---

[1] Liutgart 449. [2] Oetenbach 218. [3] Ebd. 235. Vgl. auch Engeltal 1.

[4] Vgl. Krebs 84. Die Belege lassen sich noch beliebig vermehren: Töß 33, 48, 82, 83, 87, 90 (Kinder von 3, 5, 6, 14 Jahren); Kirchberg 1, 3, 6, 10, 13 usf. – Hildegard v. Bingen war 8 Jahre alt (Preger I 31); Elisabeth v. Schönau 12 (Preger I 37); Christine Ebner 12 (Ebner, Chr. 10); Mechtild v. Hackeborn 7 (Mechtild 5); Gertrud die Große 5 (Gertrud 7).

[5] Ebner, Chr. 8. [6] Töß 87.

saß in seinem Bettlein betend und weinend aus Jammer nach dem Himmelreich. Wenig später stellen sich schon die ersten Verzückungen ein, „das es lag vncz an den achtenden tag, das es weder essen noch trincken mocht, vnd lag in großer vnkrafft die selben achtag."[1] Aus eigenem Wunsch oder auf Veranlassung ihrer Eltern traten diese Kinder nun in ein Beginenhaus oder Kloster. Es ist klar, wie das ausschließlich religiöse Milieu, wie das Mitansehen und Mitanhören ekstatischer Zustände oder Erzählungen davon auf Kinder wirken mußte. Wetteifernder Ehrgeiz und Phantasie hatten die weitesten Felder vor sich, und die Erwachsenen zogen keine Grenzen, sondern förderten diese Richtung.[2] So kann es nicht wundernehmen, wenn die ekstatischen Erscheinungen stetig zunahmen und zuletzt ganze Vereinigungen davon ergriffen wurden, ja daß zuletzt die mystischen Zustände gleichsam als das notwendige Zeichen der Frömmigkeit galten. Schon von den ersten Schwestern erzählt die Engeltaler Nonne Christine Ebner, daß sie beim Vorlesen während der Mahlzeit verzückt wurden; und diese Gnade „heten sie ze werk und an irm gebet und swa sie daz gotes wort suzzelich hoerten, an einew die wart niht entzuckt ...", obwohl sie ein „heiliger Mensch" in ihrem ganzen Leben war.[3] Im gleichen Kloster geschah es, daß während des Gesanges der Schwester Hailrat, die „so unmenschlichen wol" mit Engelsstimme die Worte sang: „Ich han dich gemint in der ewigen minne ...", der ganze Konvent verzückt wurde und „vilen nider als die toten und lagen also ..."[4] Aus ihrer Zeit berichtet Christine für das Jahr 1324 eine allgemeine Verzückung: „Es geschahe nun in diesen Tagen so großes und viele Sachen in dem Kloster Tag und Nacht, daß es zu verwundern war, jung und alt, eine die weineten, eine die lachten ... und viele Leut lobten Gott durch das große Wunder, das geschehen war in dem Closter."[5]

Ganz Ähnliches wird von Kloster Wittichen erzählt: wiederholt wurden die Frauen so voll Gnaden, „das sy recht tåten, als ob sy ir sinn verloren hetten, vnd sprungen vnd sungen; aine lachete, die ander wainete, die drit schrayᵉ mit luter stimm, etlich schwigend ... viel ains hin, das ander her, als ob sy truncken wårin."[6]

Daß solche Zustände allenthalben herrschten, bestätigt die Erbau-

---

[1] Liutgart 444. Vgl. auch Engeltal 10, 20. Oetenbach 257.
[2] Engeltal 8. Liutgart 453. [3] Engeltal 2, 22. [4] Ebd. 7.
[5] Ebner, Chr. 20. [6] Liutgart 453, 454.

ungsliteratur, ebenso die Predigten der damaligen Zeit.[1] Dieses Leben in den Klöstern blieb natürlich nicht verborgen; die Nonnen selbst, die Beichtväter, ja Gott verkündeten es weit und breit: „also daz es alliu gegend müest innan werden.“[2] Aus den zahllosen Gebetsempfehlungen, den Anfragen über geistige und leibliche Anliegen, über das Schicksal der Toten gehen die Beziehungen zwischen Kloster und Außenwelt zur Genüge hervor und zeigt sich, wie die Wellen religiöser Erregtheit hin und her wogen.[3] Aber es gäbe ein schiefes Bild, wollte man diese Wellen über die ganze Zeit zusammenschlagen und die Menschen in ihrer Gesamtheit darunter begraben lassen. Nicht nur daß der kirchlich mystischen Lebensrichtung die Sekte des freien Geistes gegenüber stand, die das „Ausleben“ des Menschen als höchstes Ziel betrachtete[4] – das visionäre Leben selbst fand Ablehnung, und man erklärte es als Trug.[5] Ein Seuse wurde wegen seiner seelsorgerischen Tätigkeit, die viele Frauen in ein „sunder leben verkeret“, mit dem Tode bedroht.[6] Tauler klagt über die Menschen, die sich scheuen, das Kreuz auf sich zu nehmen; sie wollen eine Weise, die nicht wehe tut; „niemand aber will sich mehr dem Heiligen Geiste lassen, und Jedermann schaffet das Seine. Dieß ist aller Menschen Thun in dieser sorglichen (gefährlichen) Zeit“. – „Ach Kinder, die Minne ist recht untergegangen, und die Vernunft ist aufgegangen.“[7] Über die Gottlosigkeit der Menschen, über

[1] Spamer 146. Tauler, Historie 28, 30; dazu Denifle, T. Vgl. Tauler I 141: „So wird dann der Mensch Gottes also voll, daß er in Wonne und Freude seiner selbst vergißt, und ihm dünket, wie er große Wunder vermöge; ja ihm dünket, er sollte wohl und fröhlich gehen durch Feuer und Wasser, ja auch durch tausend Schwerter; er fürchtet weder Leben noch Tod, noch Liebe noch Leid. Kinder, daran ist Schuld, daß diese Menschen in Gottes Liebe sind trunken worden. – Diese Freude heißt Jubilieren: unterweilen schreyen und weinen sie, unterweilen lachen sie, dann singen sie; das können die Vernünftigen nicht begreifen, die davon nichts wissen, was der Heilige Geist Wunders und Wirkens mit seinen Auserwählten hat; denn sie haben und wissen nichts anders, als was die Natur gibt.“

[2] Ebner, M. 26. Ebner, Chr. 14.

[3] Vgl. dazu auch andere Motive: Liutgart 454 – einer Nonne in Straßburg wird geoffenbart: „es kumpt ain bett ůber Rin her von ainer nůwen stift, wer da zů ůmer helbling oder pfening git, der ist gesichert des ewigen lebens ...“ Oetenbach 231 – Ida von Hohenfels läßt forschen, „wo die ermesten und die pesten leut werent; zu denen wolte si“. So kam sie nach Oetenbach mit ihrem Vermögen, „da von das closter wol gepessert ward“.

[4] Hauck V_1 407. Preger I 207. [5] Hauck IV 900. [6] Seuse 83.

[7] Tauler II 39; III 63, 107, 116. Vgl. auch Seuse 510.

das Aufwuchern des Sektenwesens, über das bemerkens- wie beweinenswerte Erlöschen des Glaubens führt Johannes von Winterthur tiefe Klage.[1] Die Nonnen hatten zuweilen vor dem Eintritt ins Kloster den heftigen Widerstand ihrer Angehörigen gegenüber diesem Schritt zu überwinden[2], und im Kloster selbst erheben sich Stimmen gegen das strenge asketisch-mystische Leben: „es nimet niemer gût ende — ein gemein leben weri daz sicherst.“[3]

Eine allgemeine, ständig wachsende Erregung, hervorgerufen durch das heiße und leidenschaftliche Bemühen der Menschen, das persönlichste, innigste Verhältnis zu Gott zu gewinnen; gesteigert durch die Hilflosigkeit, mit der die Menschen diesem gewaltigen Problem gegenüberstanden — sie äußert sich nirgends ergreifender als in der Askese einerseits und in der Verbindung des Strebens nach innerster Innerlichkeit und völlig geistiger Auffassung mit der Anklammerung an die größten Äußerlichkeiten des Kultus andererseits[4]; gesteigert durch die Gefahr, wie sie das Wesen der Mystik für die meisten ihrer Anhänger mit sich brachte, das Schwanken zwischen jubelnder Gottesgewißheit und angstvoller Verzweiflung; durch den immer allgemeiner empfundenen Widerspruch zwischen wahrhafter Nachfolge Christi und dem Leben und Tun zahlreicher Priester, angefangen vom niederen Klerus bis zum Statthalter Christi; gefördert durch das Interdikt und seine das Gewissen quälenden Folgen; gefördert durch die schlimmen politischen Verhältnisse; gefördert endlich durch die furchtbaren Heimsuchungen der Pest — diese steigende seelisch-religiöse Erregung ist das Merkmal der Zeit. Mächtig hatte der Gedanke der Mystik das deutsche Gemüt und den deutschen Geist ergriffen, hatte die Tiefe der Seele aufgerührt, und strahlend stieg unter gewaltiger Erschütterung des ganzen Menschen die helfende Gottheit empor aus dem Grunde der Seele.

Ein Leben aus dieser Zeit — zwar nicht eines, daraus das ganze stürmische Rauschen zu uns herübertönt, wohl aber ein Leben, das von allem berührt wird und vom tiefsten Sehnen und Glauben der Zeit treue Kunde gibt — ein solches Leben enthüllen die „Offenbarungen“ der Margaretha Ebner.

---

[1] Joh. Vitod. Chr. 88, auch 43. [2] Langmann 1, 4. Oetenbach 238. Töß 50.

[3] Seuse 9. Ebner, Chr. 10.

[4] Die Ausnahmen sind dabei nicht vergessen; sie ändern aber nichts am Gesamtbild.

ZWEITES KAPITEL

MARGARETHA EBNERS VORMYSTISCHE LEBENSPERIODE

(1291 bzw. 1312—1335)

Die äußeren Lebensschicksale von M. Ebner bewegen sich im engsten Rahmen: Sie wurde um 1291 geboren und war – wie schon Strauch mit der hier möglichen Sicherheit dargelegt hat[1] – ein Sprößling des in Donauwörth ansässigen Geschlechtes der Ebner. Sehr früh trat sie in das ihrer Heimat nahe gelegene Dominikanerinnenkloster Medingen ein[2], eine Stiftung des Grafen Hartmann IV. von Dillingen. Einmal hat sie das Kloster auf eine Weile verlassen müssen: „und do von urliug und von des closters gebresten muost ich zuo miner muoter varen usse dem closter (7)." Zeit und Dauer dieses vorübergehenden Aufenthaltes im Elternhaus ist mit Sicherheit nicht festzustellen; vielleicht dürfte das Jahr 1313/14 in Betracht kommen.[3] Am 6. Februar 1312 erkrankte die junge Nonne schwer und hatte bis 1326 an den Folgen zu tragen. Nach mehrjähriger Besserung trat im Zusammenhang mit körperlichen und seelisch-religiösen Erschütterungen die Krankheit von neuem auf und verließ Margaretha nicht wieder bis zu ihrem Tode, der am 20. Juni 1351 erfolgte. Mit dem Jahre 1312 beginnen ihre Aufzeichnungen, die „Offenbarungen", worin sie ihr Leben, d. h. ihre religiösen Erfahrungen schildert.[4] Was vor dem Jahre 1312 war, übergeht Margaretha: „wie aber ich vor lebte wol zwainczig jar, daz kan ich niht geschriben, wan ich min selbs niht war nam, wan daz ich wol waisse, daz mich got in siner vätterlichen triwe und huot het alle zit" (1).

---

[1] Ebner, M. 329. Dazu Traber.

[2] Jetzt: Maria-Mödingen. Vgl. Buchberger 831. Steichele 153.

[3] Vgl. Kapitel IV dieser Arbeit, Abschnitt: Margaretha und die armen Seelen.

[4] Die „Offenbarungen" sind mit den für Margarethas Leben in Betracht kommenden Briefen von Ph. Strauch herausgegeben; eine Ausgabe, die man mit steigender Bewunderung und Dankbarkeit benützt. Hier ist auch über Handschriften und Drucke – die Urschrift ist nicht mehr erhalten; wohl aber eine Pergamenthandschrift aus dem Jahre 1353 – das Nähere gesagt. – Vgl. ferner Strauchs Einleitung ebd. u. Artikel in R. E. V 129. Ferner Preger II 277. Hauck V_1 394. Pummerer. Pfister.

Den Grund der Aufzeichnung gibt Margaretha selbst näher an: „der wahrhaft friund gotez“ — es ist der Priester Heinrich von Nördlingen — hat sie gebeten, „daz ich ime scribe, waz mir got gebe“ (83). Da Heinrich ihr Verlangen, die Offenbarungen an ihrer Stelle aufzuzeichnen, ablehnte, begann sie selbst mit der Niederschrift, wenn auch ungern, mit „forht und schrekken da zuo“. Ihr langes Zögern — „wan ich han ez lang verzogen, daz ich ez nie gescriben maht“ (86)[1] — wird durch Gott selbst und durch die Versicherung seines Beistandes zuletzt endgültig überwunden, und sie beginnt in der Adventzeit des Jahres 1344 mit der zusammenhängenden Niederschrift ihrer Erlebnisse. Aufforderung durch den Beichtvater und Seelenfreund, Fügung in Gottes Gebot — „er welt es von mir nit geraten“ — sind also Margarethas Gründe gewesen. Ohne den Einfluß Heinrichs von Nördlingen hätte die Nonne bei ihrer zurückgezogenen und „bliugen“ Art ihr Innenleben wohl nicht bloßgelegt, und ohne Heinrich wäre, um dies vorwegzunehmen, das Leben Margarethas still und verborgen dahingegangen, und die Mystik hätte nie die alles überragende Bedeutung gewonnen, wie sie in den „Offenbarungen“ hervortritt. Bei Heinrich selbst wirkten Gründe verschiedener Art mit: Er, der an den Offenbarungen Mechtilds v. Magdeburg die begeistertste Freude hatte, so daß er das Buch in zweijähriger Arbeit ins Hochdeutsche übersetzte[2], mußte es für das schönste Glück halten, die Anregung zu einem ähnlichen Werke zu geben und die Abfassung persönlich fördern zu können. Und er, der so viele Frauen zum höchsten Ziel geführt, zum „in got vergotet“ werden, mußte es doppelt begrüßen, wenn eine von ihnen, die an seiner Hand diesen Weg gingen, fähig war, ihre Erlebnisse zur Ehre Gottes und zum Heile der Mitmenschen niederzuschreiben. Heinrichs enthusiastische und gefühlvolle Natur sah in der weichen, sehnsuchtsvoll hingebenden Margaretha eine Frauenseele, die zum Höchsten berufen war, eine Seele, der sich Gott zur Offenbarung bediente zu seinem — Heinrichs — Heile wie zum Heile der Menschheit.[3] Sein eigenes von den Nöten und den Wirrnissen der Zeit heimgesuchtes Leben, das er selbst noch erschwerte — „manigen siechtagen an sel und an lieb mach ich mir

[1] Vgl. das Zögern und „von Gott bezwungen“ werden bei: Ebner, Chr. 18. Mechtild M. M. 52, 95, 249. Gertrud I c. XV 46; II c. X 78. Mechtild II c. XLIII 192. Seuse 7.

[2] H. N. 246.

[3] Vgl. Kapitel V dieser Arbeit, Abschnitt: Margaretha und Heinrich.

selber von meinem wunderlichen leben, das ungeordineter arbait vol ist und dar in vil leidens vellet"[1], schreibt er einmal an seine Freundin — ließ eine Hilfe, wie sie Margaretha bot, mit beiden Händen fassen; aber auch für die gleich ihm bedrängte und ringende Mitwelt mußte eine Frau wie Margaretha von größtem Werte sein.[2] Der Gedanke, aus Margarethas Munde gleichsam Gott zu hören — „dein got redender munt" — ließ Heinrich seine Freundin immer wieder mahnen und bitten, alles, was Gott ihr „ze sprechen geb", sorgsam und ohne das Kleinste zu vergessen, zu sammeln und niederzuschreiben „bisz an das end".[3]

Außer Heinrich ist Elsbeth Schepach, seit 1345 Priorin zu Medingen, Margaretha helfend und fördernd zur Seite gestanden; sie hat bei der Niederschrift der Offenbarungen sich als „gar ain geträwe helferin und schriberin" beteiligt (90).[4] Für sie kamen neben freundschaftlichen Motiven wohl auch pädagogische mit in Betracht. Waren schon die Vitensammlungen geschrieben, um der Gegenwart im Bilde der Vergangenheit einen Spiegel vorzuhalten[5], um so wirksamer mußte das Vorbild einer Zeitgenossin sein. Es ist kein Zufall, daß in den „Offenbarungen" einer Margaretha Ebner, einer Adelheid Langmann die Klosterkost gerühmt wird, die wohl oft zu wünschen übrig ließ; aber je frommer und begnadigter eine Schwester ist, desto besser findet sie den Klostertisch.[6] Ebenso wird die Einschränkung des Verkehrs mit der Außen-

---

[1] H. N. 258.

[2] Ebd. 219: „es begert auch unszer lieber vatter der Tauler und ander gotzfrüind das du uns in der gemein etwas schribest, was dir dein lieb Jhesus geb und sunderlichen von dem weszen der cristenhait und seiner fruind, die dar under vil lident."

[3] H. N. 240.

[4] H. N. 238.

[5] Michael 167. Krebs 46. Vgl. Töß 16. Adelhausen 189. Man könnte ein besonderes Kapitel über Amts- und Gehorsamsvisionen schreiben, die rein pädagogischen Charakters sind. Kirchberg 4. Katharinental 156, 157, 158, 161 usf. Adelhausen 160, 161. Töß 18, 21, 24. Unterlinden 91, 174. Engeltal 5, 28, 36 u. a. m.

[6] Ebner, M. 25, 35: Margaretha geht in Gedanken an Jesus mit großer Freude und göttlicher Lust „zuo der gemainen kost mins convents; wan us der enphinde ich dik des aller besten smakkes und der grösten süessiket, daz mich dunkt, daz kain besser dink uf ertrich mug funden werden". Sie wünscht, daß die andern Schwestern es ebenso empfinden möchten, und kann das Klagen über das Essen nicht verstehen. Vgl. auch Ebner, Chr. 13: „Wie bös das Essen die Schwestern gedunckt, es gedeucht mich allweg zu

welt, das Bleiben im Kloster bei unruhigen Zeiten als vor Gott besonders verdienstlich verkündet.[1] Daß auch materielle Gründe bei den Obern hereinspielen, scheint nicht ausgeschlossen: besonders begnadigte Schwestern verbreiten den Ruf eines Klosters und bringen ihm Zuwendungen zum Heile der Toten und Lebendigen.[2]

Als Grundlage für die Niederschrift dienten Margaretha vor allem die Mitteilungen, die sie an Heinrich seit Beginn der Freundschaft sendete, und die er durchsah, bearbeitete „begirlich und willigklich“ und wieder zurückgab.[3] Dazu traten wohl noch Notizen, die sich Margaretha von den besonderen Erlebnissen sofort machte; und als drittes das Gedächtnis: bei der eigenhändigen Niederschrift wie beim Diktat erlebt Margaretha die vergangenen Ereignisse gleichsam von neuem; so lebendig und mit solcher Gnade erstehen sie in ihrer Seele, daß die Hand kaum den Worten folgen kann (114).

Die „Offenbarungen“ zerfallen zeitlich in drei Teile: 1—73 für die Jahre 1312—1344. Dazu ein Nachtrag, der wohl unter dem Einfluß des Buches: „Das liecht der gothait“ (Mechtilds von Magdeburg „Offenbarungen“: „Das fließende Licht der Gottheit“) entstanden ist.[4] Dieser Abschnitt umfaßt im Druck die Seiten 73—91. Endlich der letzte Teil: 91—161 für die Jahre 1345—1348. Außerdem ist noch ein von Margaretha verfaßtes Gebet, eine Art Paraphrase über das Vaterunser überliefert: „der Ebnerin paternoster“ (161—166). Rein äußerlich betrachtet zeigt sich Heinrichs Einfluß auch im Umfang der Offenbarungen: Die ersten zwanzig Jahre 1312—1332 umfassen die Seiten 1—15; vom Jahre 1332—1345 die Seiten 16—91; darunter sind dem Jahre 1335, das das mystische Erlebnis bringt, 12 Seiten gewidmet. Für

---

gut.“ Unterlinden 172, 297. Langmann 17: Einmal war das Kraut „gar jemerlich, daz si sein niht moht“; da erscheint ihr Christus, befiehlt ihr zu essen; sie will nicht — er verspricht ihr, 5000 Seelen aus dem Fegfeuer zu befreien — da aß sie alles auf, „vnd het sein dannoch gern mer gaz: als guet was ez“. — Die Nutzanwendung ist klar. Vgl. auch Töß 17, 81.

[1] Ebner, M. 23. Langmann 74. Adelhausen 180/81.

[2] Oetenbach 231, 234. Liutgart 454, 459. Ebner, Chr. 25: „An demselben Tag da kam der römisch Konig Karl zu ihr und ein Bischof und drei Herzogen und viel Grafen, die knieten für sie und baten sie, daß sie ihnen zu trinken gäbe, und den Segen mit großer Begierde.“ Adelhausen 185/86. Töß 44.

[3] H. N. 172, 175, 186, 193.

[4] Vgl. H. N. 246.

den Zeitraum 1345 bis Ende 1348 zählen wir die Seiten 91–161, wobei das Jahr 1347, in dem Margarethas religiöses Leben den Höhepunkt erreicht, mit 37 Seiten bedacht ist.

Eine Wertung der „Offenbarungen“ vom literarischen Standpunkt aus — um diese vorweg zu nehmen — hat von zwei Tatsachen auszugehen: einmal, Margarethas Wesen ist charakterisiert durch Einfachheit und eine von Jahr zu Jahr steigende, tiefe Frömmigkeit, für die sie wiederholt in reiner, frauenhafter Innigkeit einen Ausdruck findet; aber es fehlt ihr jede dichterische Begabung und jeder Sinn für Spekulation. Demgemäß ist auch das visionäre Leben der Nonne gestaltet; selbst ihre Träume, denen unter Heinrichs Einfluß der Wert von Gesichten gegeben wird, bewegen sich in den Grenzen der natürlichen geistigen Veranlagung. Von wenigen Ausnahmen abgesehen muten die „Offenbarungen“ den Leser an wie eine ehrliche, gewissenhaft peinliche, oft trockene Aufzählung der von Gott erwiesenen Gnaden und ihrer Folgen – Gnaden, die selbst wieder echte Kinder des geistigen Habitus der Nonne sind. Dem tatsächlich bestehenden großen Sehnen nach Gottes Anschauung und Gottes Vereinigung muß in Ermangelung der Ausdrucksfähigkeit durch endlose Wiederholungen Genüge geleistet werden. Der zweite mißliche Umstand ist die kausale Verflechtung des seelisch-religiösen Erlebnisses mit körperlich-krankhaften Vorgängen. Aus der einfachen, kurzen Wiedergabe der Tatsache entwickelt sich allmählich eine in sich selbst krankhafte, neurasthenische Selbstbeobachtung, die infolge von Margarethas und Heinrichs Glauben, daß Gott dieses „werck würket“, schließlich zu einer einheitlichen Auffassung und Wiedergabe des mystischen und des körperlich-kranken Vorganges kommt und demgemäß alles und jedes unter diesem Gesichtspunkt betrachtet und verzeichnet. Man steht dieser Schilderung anfänglich wie den gleichförmig kommenden Meereswellen gegenüber und verzagt, das einzelne fassen und trennen zu können, um so mehr als der Stil selbst keine Lichter auf die Fläche wirft[1], sondern seinerseits einförmig und schwerfällig dahinzieht — aber der beim Lesen immer stärker sich aufdrängende Gedanke, daß diese Wellen von einem Herzen kommen, in dem wahre Gottessehnsucht wohnt, baut eine Brücke über die einförmig wogende Fläche hin zu diesem Herzen selbst.

[1] Nur zweimal wendet Margaretha in den „Offenbarungen“ ein Bild an (122, 131).



„Do man zalt von Cristus geburt driuzehen hundert jar und in dem zwelften jar, do erzaiget mir got sin grozz vätterlich triu an dem tag Vedasti et Amandi vor vaznaht und gab mir grozzen siechtagen und unkunden.... Des ersten huob sich wunderlich min siechtag. mit grossem unlidigem wetagen gieng ez mir in das hertz, daz ich niht wol den auten maht haun, daz man mich verre hört autmen. so gieng ez mir dann in diu augen, daz ich niht gesehen maht alle die wil ez mir da was. so was ez mir dann in den henden, daz ich sie niht kund geregen. also gieng ez mir über allen minen lib aun allain die gehörd, diu ging mir nie ab. und den wetagen het ich biz in daz trit jar, daz ich min selbs ungeweltig was. und wen ez mir in daz haupt gieng, so lachet ich oder wainet vier tag oder mer emsclichen" (1, 2). Im dritten Jahr trat noch „ain ander siechtag" auf: Margaretha lag dreizehn Wochen vom Morgen bis zum Abend, ihrer selbst ungewaltig, wie tot, ohne Speise und Trank zu nehmen, worauf dann zwanzig Wochen, täglich zweimal, am Tag und in der Nacht, große Schweißergüsse folgten, in solcher Menge, „daz ez ungelaublichen ist: man schapft in uz mir mit gohsennen grozziu beckin vol". Nach dieser Krisis begann eine Besserung; Margaretha konnte wieder gehen, „aber mit unstaten" (3). Bis zum Jahre 1326 blieb sie immerhin noch mehr als das halbe Jahr bettlägerig; das Befinden verschlechterte sich in dieser Zeit oft so, daß die Nonne selbst und ihre Umgebung an die Auflösung dachten (4). In den nächsten Jahren scheint das Allgemeinbefinden sich weiter gebessert zu haben. Erst für Sommer 1331; dann für die Fasten 1333 berichtet sie: „... do kom mich der aller gröst wetag an in dem haupt und in den zenen. und was daz als grozz, daz ich min haupt in sehs wochen niht kund genaigen, und was als bitter, daz mich duht, ich wölt gerner alle tag den tod geliten haun" (11, 16). Und ebenso findet sich noch für 1334 die Bemerkung im Zusammenhang mit dem Tode der zweiten Pflegeschwester: „und wart auch liplich gar crank" (23).

Die Krankheit der Jahre 1312—1314 mit ihren Nachwirkungen ist ohne Zweifel als Hysterie anzusehen, wie dies auch Pfister tut.[1] Aber diese Krankheit gleichmäßig über das ganze Leben auszuspannen und Hysterie und Mystik von vornherein als gegenseitig sich bedingend und aufs engste verflochten hinzustellen[2], dürfte dem wahren Sachverhalt nicht gerecht werden. Die Entwicklung des seelischen Lebens

[1] Pfister 468. [2] Ebd. 468, 478, 485.

Margarethas in der vormystischen Periode geht unter so allgemein menschlichen Bedingungen vor sich, daß man dafür die Hysterie als solche gewiß nicht als dem ganzen Leben Richtung und Form gebend anzunehmen braucht. Noch weniger aber scheint es berechtigt, die Frömmigkeit der Nonne eben im Zusammenhang mit der Hysterie lediglich als religiöse Erotik zu betrachten, die „einfach die sinnlichen Begierden austoben läßt".[1] Das dürfte die Gefahr für den Psychoanalytiker sein, daß er nicht nur mit „Freud'schen" Farben malt, sondern daß er die Welt überhaupt nur mehr mit der Freud'schen Brille ansieht: die Menschenseele ist gleichsam abgestimmt auf einen Ton: den sexuellen. Es kann nicht wundernehmen, daß dann auch beim ehrlichsten Streben die Macht der Theorie die Wirklichkeit vergewaltigt — dem Theoretiker selbst unbewußt — und das um so mehr, als man auf den historischen Zusammenhang verzichtet, den einzelnen Menschen aus seiner Zeit herausschneidet, um in ihn Motive zu legen und in ihm wirken zu lassen, die teils nie in ihm waren, teils in völlig von unserem Sinn verschiedenem Sinn wirkten. Sätze und Erklärungen wie: „Der masochistische Unterton dieser Gemütsleiden kommt oft zum Ausdruck...."[2] „Der Orgasmus infolge der Phantasie, sie sauge an den süßen Brüsten Jesu, trägt jedoch homosexuellen Charakter"[3]; ferner Erklärungen und Zusammenhänge wie sie über das Schweben, das Bluten, über die Süßigkeit des Hostiengeschmackes, über Lichterscheinungen u. a. aufgestellt sind[4], zeigen, wie der Psychoanalytiker durch die Macht der Theorie aus dem historischen Zusammenhang herausgerissen und in das uferlose Meer der Hypothese hinausgetragen wird.[5]

Kehren wir zurück zu dem von der Geschichte umschlossenen Leben Margarethas.

Eine tiefgehende Wirkung der Krankheit der Jahre 1312—1314 auf die Entwicklung des seelischen Lebens Margarethas steht fest;

---

[1] Pfister 483. [2] Ebd. 472. [3] Ebd. 482.

[4] Ebd. 478, 479, 480 usf.

[5] Mag die Psychoanalyse dem lebendigen und widerlegungsfähigen Menschen gegenüber ihren Nutzen haben, auf vergangene tote Menschen sie anzuwenden und durchzuführen, scheint nur angängig auf Grund eines lückenlosen und völlig das Leben erschöpfenden Materials sowie einer die Vergangenheit selbst allseitig beherrschenden Kenntnis, Bedingungen, die man nur sich zu vergegenwärtigen braucht, um die Schwierigkeit der Erfüllung sich einzugestehen.

ja, das körperliche Leiden wird von ihr selbst als der Ausgangspunkt für das bewußte innerliche Gottsuchen und Gottdienen, für das „neue Leben“ bezeichnet. Alles, was vorher war, das „alte Leben“, versinkt, da sich der Mensch durch die Tatsache der Krankheit vor das erste Warum gestellt sieht. Der Kampf zwischen menschlichem Wollen und dem Schicksal, zwischen Mensch und Gott beginnt. Je länger das Warum sich in den Weg stellt, je dunklere Schatten es wirft, desto leidenschaftlicher bäumt sich der Mensch dagegen auf und sucht mit allen Mitteln seinen Willen durchzusetzen, bis zuletzt das Erkennen kommt: es gibt nur einen Ausweg, die Ergebung in das Schicksal, in den Willen Gottes, soll man nicht am Leben verzagen. So lehnt sich auch Margaretha mit ihrem ganzen Wesen gegen die Krankheit auf und das, obwohl sie schon vorher eine innere Mahnung Gottes, sich in seinen Willen zu fügen, erhalten zu haben glaubte. Aus der Auflehnung aber erwuchs der Nonne das größte Leid „inwendeclichen und uzwendeclichen“. Es scheint ihr unmöglich, sich zu fügen, und sehnsüchtig betet sie um Gesundheit (3, 7) und bittet die „armen Seelen“ als Gegenleistung für ihre Hilfe um die Genesung bei Gott zu flehen. Und Margaretha verläßt sich nicht allein auf die Macht des Gebetes, sie sucht mit menschlicher Kunst, mit Arzneien der Krankheit Herr zu werden, wenn auch vergeblich. Zu dem körperlichen Leiden und dem damit verbundenen seelischen Konflikt gesellt sich noch die Wirkung einer bitteren Erfahrung. Margaretha muß erkennen, wie wenig verlässig die Menschen sind, und wie selten wahre Freundschaft ist. Gerade die, die früher ihren Umgang gesucht, verlassen sie jetzt, und je schlimmer das Leiden wird, desto mehr ziehen sie sich zurück. Ein weiches Gemüt, wie es Margaretha zu eigen, mußte doppelt unter dieser Erfahrung leiden — und so kommt der Kranken und Einsamen der Gedanke, „daz got allain diu war triwe wer“ (2); und in diesem Gedanken wird es ihr leichter, sich in alle Heimsuchung zu schicken. Aber das innere Gleichgewicht ist darum noch lange nicht erreicht, weder Gott (5) noch den Menschen (4) gegenüber. Die Enttäuschungen machen sie bitter gegen die Mitwelt — „ich was ungeminnet gen allen liuten“. Besuche und Unterhaltungen sind ihr zuwider; das Mitanhörenmüssen von Nachreden — also von Klosterklatsch — kann sie zum Weinen bringen; ja, verursacht ihr direktes körperliches Leiden, und die Erinnerung an solche Dinge wirkt oft ein halbes Jahr nach. Die Nonne zieht sich immer mehr in sich selbst zurück; sogar von den

Gottesfreunden will sie nichts wissen (5, 9). Und wie Margaretha zu den Menschen nicht die rechte Stellung gewinnen kann, so auch nicht gegen Gott: sie fühlt, daß sie ihn liebt; aber sie ist sich bewußt, daß sie ihn nicht so liebt, nicht mit der Ausschließlichkeit, mit der sie ihn lieben müßte — und möchte.

Äußere Gründe verstärken den ganzen schwankenden und quälenden Zustand: die junge Nonne sieht sich infolge der Krankheit und ihrer jahrelangen Nachwirkungen nicht in der Lage, die Regel genau zu erfüllen und es in asketischen Übungen den gesunden Schwestern gleichzutun. Und wenn Margaretha auch bei der Niederschrift ihrer Offenbarungen, in die Vergangenheit zurückblickend, durch die Krankheit die fehlende Askese aufgewogen sieht (5), es war für die junge Nonne ein quälendes Gefühl — wie es für jeden ist —, in einer Gemeinschaft zeitweise ein Ausnahmeleben führen zu müssen; und dieses Gefühl erhöht bei einem ängstlichen und gewissenhaften Menschen noch die seelische Unruhe — und aus dieser heraus ist der Satz zu verstehen: „ich het auch begird, die wil ich ze bette lage, daz ich noch grözzern wetagen gern het gehebt da von daz ich minem orden niht geleben maht" (4).[1] So blieb ihr nur eines: das Gebet. Und dieses ist nicht nur ihr Trost und Halt, sondern der Inhalt ihrer Tage und ihrer schlaflosen Nächte.[2] Alles, was sie darin „geirren" könnte, wurde tapfer und zielbewußt niedergekämpft. Wie schwer das völlige Zurückziehen von der Außenwelt auch beim besten Willen ist, muß Margaretha aber immer wieder an sich erfahren — nichts könnte dies besser schildern als der Kampf zwischen weltlicher Neugierde und innerer Sammlung anläßlich der Überführung des „hochwirdig hailgtum des riches" (8): Margaretha möchte es sehen; aber eine göttliche Stimme, die die Nonne in ihrem Herzen zu hören glaubt, führt sie in die Kirche zum Gebet statt zum weltlichen Schauen. Nicht immer wird der Zwiespalt so entschieden; die Welt behält den Sieg, und die Nonne kam „dann in daz gröst laid, daz ich got minen willen niht gab und im niht lepte an gedanken, an worten, an werken und an aller abgeschaidenhait" (9). Die Erkenntnis der eigenen Schwäche und die damit verbundene Herzensunruhe führt dann den widerspruchsvollen Zustand herbei: man ist „ungeminnet" gegen die Menschen und zieht sich von ihnen zurück, und Mitleid und Liebe fühlt man trotzdem für sie. Mar-

[1] Vgl. dagegen Pfister 484. [2] Vgl. (5, 8, 67).

garetha empfindet es wie eine Anklage gegen sich selbst, wenn die Mägde gescholten werden — wie schlecht erfüllt sie ihre Pflicht gegen Gott! Sie kann nicht sehen, daß man Tiere schlägt — der Mensch soll barmherzig sein wie Gott; sie gibt sich Mühe, niemand zu kränken, gegen niemand hart zu sein, und nichts tut ihr weher als Schadenfreude, Unwahrheit und Streit — sie will gut sein gegen alle und alles; sie hat Erbarmen gegen alle Dinge und alle Menschen (10, 17). Für einen Charakter, der aus der Erkenntnis eigener Schwäche heraus die Menschen von Anfang an liebt, ist der Weg zur wahren Menschenliebe doppelt hart. Und ein Herz, das sich auftut voll Sehnsucht, so weit, als wolle es mit Gott die ganze Welt umschließen (9), wird so lange voll Unruhe und Sehnen sein, bis es leer ist von der Welt und den allein in sich trägt, der nach dem Glauben des Herzens Ruhe und Erfüllung ist: Gott.

Noch aber hängt Margaretha an dem „zergenklichen" Trost und teilt ihr Herz noch zwischen Gott und seinen Geschöpfen. In voller Liebe ist sie der Mitschwester zugetan, die ihr in Krankheitszeit zur Pflege beigegeben. Hilfe und Trost für Leib und Seele findet sie bei der Vertrauten. Aber diese Schwester stirbt. Als Margaretha von deren Sarg in die Zelle zurückgekehrt war und nun allein und verlassen mit ihrem Leide in dunkler Nacht lag, da kam dem einsamen und traurigen Herzen mit einem Mal das „Licht", das Erkennen, daß all das bittere Leid zum Heile verhängt ward. Und Margaretha ist froh und glücklich, daß sie „ellend solt sin durch got" (12).[1] Sie faßt den Entschluß, von jetzt an alles mit Geduld zu tragen, so wenig als möglich für sich zu beanspruchen in Pflege wie in den Bedürfnissen des täglichen Lebens, um die Gnade des Leidens ganz auszuschöpfen.

Hier mag nun ein Wort über Margarethas Askese eingeschoben werden. Die richtige Stellungnahme zur mittelalterlichen Askese fällt dem modernen Menschen besonders schwer. Diese Askese ist ohne Zweifel vielfach auch über die weitgezogensten Grenzen hinausgegangen; aber die Überschreitungen heben die Daseinsberechtigung der Askese als

---

[1] Wenn Pfister 472 im Anschluß an den „konstanten Wechsel von Unlust und Lust" im Gefühlsleben M. auch diese Stelle zum Beleg für den „masochistischen Unterton dieser Gemütsleiden" heranzieht, so dürfte dies im Zusammenhang unrichtig sein; abgesehen davon, daß eine solche Betrachtungsweise einen der Hauptzüge der Mystik außer acht läßt: den Wert des Leidens.

solcher nicht auf. Der Grundgedanke der Askese, der Wille und die Kraft zum Entsagen, die sich bis zum Heroismus heben können, ist allzeit die Basis gewesen für jede große menschliche Leistung; und es ist ein Irrtum zu glauben, daß diese Bedingung je dem Menschen erlassen wird, und das „Ausleben“ die gleichen, ja schönere Früchte bringen kann als Beherrschung und Entsagung. Zu schnell ist der moderne Mensch bereit, die mittelalterliche Askese als „krankhafte“ und „tolle“ Erscheinung abzufertigen, weil er dem Wesen der Askese und dem Wesen des mittelalterlichen Menschen nicht das Verständnis entgegenbringt, das beide verlangen. Der mittelalterliche Mensch übte die Askese einzig in Beziehung auf Gott, und dieser Zusammenhang führte die Askese zu jenen furchtbaren Kasteiungen, wie sie von einem Seuse, einer Christine Ebner, einer Adelheid Langmann u. a. berichtet werden; und führte gleicherweise zu jenen, für unser Denken naiven Entsagungen, die zum Verzicht auf eine Birne oder Apfel eines inneren Kampfes und noch dazu Gottes Stimme benötigten. Der Zwiespalt der mittelalterlichen Gottesliebe — und sie kann nicht nach ihren Ausnahmen beurteilt werden —, Gott als Rächer und Richter des Bösen und Belohner des Guten, und Gott, den man um seiner selbst willen lieben möchte, dieser Zwiespalt wirkt auch in der Askese. Die Leidenschaften, besonders alles Sexuelle, galten als ein Werk des Teufels, und ebendieses Teuflische stellte sich immer wieder zwischen Mensch und Gott. Die Angst vor der unerkannten und mißverkannten Natur trieb zu den Unnatürlichkeiten der Abwehr. Jede neue „bekorung“ veranlaßte eine Steigerung der Askese als Strafe; als Ausgleich der Schuld; als Mahnung zur Besserung. Je leidenschaftlicher ein Mensch war, desto schwerer litt er unter seiner Natur, und desto härter ging der Kampf, bis eben die Natur zerbrochen, „zerwüstet“ war. Die Kasteiungen, die uns „krankhaft“ anmuten, sind eine Folge der Hilflosigkeit des Menschen gegenüber den natürlichen Trieben: mit Entsetzen und tiefstem Leid sah der Mensch, wie das, was Gottes Wesen am meisten widersprach, sich immer wieder zwischen ihn und Gott drängte — da konnte nur ein Kampf gegen alles helfen, was nicht von Gott war. Und da die Natur durch die Erbsünde für verderbt galt, die Außenwelt die natürlichen Triebe und Leidenschaften förderte und steigerte, mußte der Mensch, der die Natur unterwerfen wollte, sich vor allem von der Welt und ihren Dingen loslösen, was im Kloster-, Beginen- oder Eremitenleben allein möglich schien; dann hieß es den Kampf gegen die

eigenen Sinne aufzunehmen — „der Sinnen Untergang ist der Wahrheit Anfang" —, und hier mußte jeder einzelne „sein" Kreuz auf sich nehmen[1]: Das einer Christine Ebner[2] oder einer Adelheid Langmann[3] war anders geartet als das Kreuz, das Margaretha zu tragen hatte. Ihrer weichen Natur blieben schwere Kämpfe wohl erspart; und so äußerte sich die Askese, auch abgesehen von der hindernden Krankheit, in der Entsagung. Die Kraft dazu rechnet die Nonne bescheiden nicht sich selbst zu, sondern der Güte Christi: „er hat mir daz geben von siner güet, daz ich elliu dinge, diu minem lip begirlich und lustlich mugen gesin, ez wer an essen oder an trinken oder an slauf oder an anderm gemach des libez, daz ich daz wol gelazzen mag durch sin minne" (78, 66). Soweit die Krankheit zuließ, hielt Margaretha die Fasten (5), und es ist ihr eine besondere Genugtuung, daß sie später während sechs Jahren die Verordnungen einhalten konnte trotz ihres Leidens und Krankseins (66). In bezug auf das Essen ging sie von dem vernünftigen Grundsatz aus, so viel zu sich zu nehmen, als notwendig wäre (13). Den Fleischgenuß ließ sie seit dem Jahre 1338 immer mehr fallen, da sie damals während der Krankheit einen Widerwillen dagegen gefaßt hatte: „do wart mir do von got geben, daz ez sin wille nit wer, daz ich ez essen sölt" (47).[4] Sie verzichtete auf Fisch, Obst, Süßigkeiten, trank keinen Wein, „wol XXX jar"; Wasser ist ihr das liebste Getränk, „daz mich wundert, daz elliu mensch nit wasser trinkent für allez trank" (79, 136). Ebenso verzichtete die Nonne auf das Waschen und Baden des Körpers wie des Antlitzes — durch Gottes Gnade erwuchs ihr aus dieser Askese „kain gebresten" (79). Daß das Entsagen von Waschen und Baden ein wirkliches Opfer war, erhellt aus dem Zusatz: „... unsuberket an gewand oder an essen oder an trinken, daz waiz min herr wol, daz ich daz nit wol geliden mag" (79). Während schwerer Krankheit weist sie auch das Kissen zurück, das man ihr geben wollte: „ain gemahel Jhesu Cristi" soll nicht auf Federn liegen (80). Endlich ist noch Margarethas freiwilliges Schweigen zu erwähnen, das sie seit dem Tode der ersten Pflegeschwester (1332) hielt (19).

Man wird zugeben müssen, daß durch diese Askese, von einzelnen Übertreibungen abgesehen, der Zug eines vernünftigen, zielbewußten Strebens geht: um Gottes willen zu entsagen, was die Kreatur verlangt.

---

[1] Seuse 107. [2] Ebner, Chr. 11, 13. [3] Langmann 53.
[4] Vgl. Pfisters Folgerungen 481.

Schwerer als die Entsagung in äußeren Dingen ist die innere Entsagung, das Aufgeben des eigenen Willens, das Vernichten der Selbstheit. Auch darin sucht Margaretha vorwärts zu kommen: die Richtung des eignen Willens wird immer mehr in den Willen Gottes hineingeleitet bis zur völligen Ergebung. So schwer der Verlust der Pflegeschwester ist, „daz mich duht, ich künd aun sie nit geleben" (13) — Margaretha will doch nicht mehr fragen: „Warum hat Gott mir dies getan?", sie will alles Leid als Gabe Gottes zu ihrem Heile annehmen. Tapfer und ohne die Mitschwestern zu mühen, sucht sie mit allen Unannehmlichkeiten allein fertig zu werden. Als sie in der nächsten Fastenzeit sechs Wochen lang von den heftigsten Kopf- und Zahnschmerzen gequält wird, daß sie den Kopf nicht zu bewegen vermochte, entbehrt sie die Hilfe und Pflege besonders hart; und als es ihr zu schwer zu werden droht, „so saczt ich mich zuo minem herren Jhesu Cristo in die stuben, da er des ersten inne gevangen gefüert wart" (17) — ein Bild, das in seinem ehrlich empfundenen Motiv wie in der schlichten aber klaren Wiedergabe von ergreifender Wirkung ist: das stille einsame Leiden um der Liebe willen.

Bald nach dem Tode der Schwester wird auch die Nachfolgerin durch eine Krankheit hinweggerafft (23), und der Verlust drückt Margaretha von neuem nieder. Das Herz, das noch immer zu den Kreaturen sich hinneigt, statt in Gott allein alles zu haben, fragt nun wieder nach dem „Warum" und ist voll Leid und Verzagtheit. In dieser Not aber sendet Gott „sinen lieben engel in dem lieht der warhait", Heinrich von Nördlingen (24). Schon bei seinem ersten Besuch am 29. Oktober 1332 hatte der Priester, der das innerste Wesen der Nonne damals schon richtig erkannt, in kluger, feiner Weise die Führung dieser Frauenseele in die Hand genommen[1] und in der Zwischenzeit durch eifrigen Briefwechsel den Boden gelockert für die Saat. Margarethas Wesen war rein, wahr und demütig; der Weg der Reinigung hatte nur zwei Aufgaben: Volle Ergebung in Gottes Willen und Abkehr des Herzens von aller irdischen Sehnsucht, noch zu erfüllen. Für beides ward

[1] Bezeichnend für die Art ist der kurze Dialog zwischen den beiden über die Trauer um die tote Schwester. — Heinrich sprach: „gebent mir iwer swester". Margaretha fragt: „wend ir die sel dar zuo haun? er antwurt: „waz sol mir ain lib aun sel?" — Da war ihr der Tod der Schwester nimmer so „unlidig" als bisher (16).



Heinrich ein treuer Freund und Helfer[1] — das „gebildet werden mit Christo“ war die Aufgabe, die der Nonne harrte, um zum Höchsten zu gelangen: per hominem Christum ad Deum Christum — „in dem ainigen ain verainet, in got vergotet“[2] — eine Aufgabe, von deren Erfüllung Heinrich das Herrlichste sich versprach; und er trug diese Hoffnung in das Herz der Nonne, pflegte sie und zog sie hoch — „mir wart von siner (Gottes) barmherzeket zuo gesprochen, daz ich ime der liebsten menschen ainez wer, das er uf ertrich het ... und auch mit sinen hailigen minnewerken diu grösten werk an mir wörht, die er uf ertrich mit ieman wörhti“ — sagt Margaretha von sich, ebenso demütig wie stolz (93).

Die Steigerung und ausschließliche Richtung, die das religiöse und ganze innere Leben Margarethas durch den Einfluß Heinrichs nahm, läßt sich deutlich verfolgen. Vor der Bekanntschaft charakterisiert es sich in der Hauptsache als reges Gebetsleben, durch das sich aber schon die einzelnen goldnen Fäden der Mystik, hier aufglänzend, dort wieder verschwindend, schlingen. Das Gebetsleben selbst, durch Einsamkeit und Krankheit stark gefördert, teilt sich in ein Bitten und ein Beten. Ein Bitten um Hilfe in allen Anliegen von Leib und Seele, besonders auch für das Heil der armen Seelen[3]; ein Beten aus Freude am Beten, ein Loben und Danken Gottes (5, 8). Das Gebet für die armen Seelen bedingt auch den Verkehr mit ihnen; und hierin sieht Margaretha selbst den Anfang alles dessen, was Gott an ihr gewirkt hat; der Verkehr mit den armen Seelen ist denn auch als Einführung, als Vorspiel zu ihrem mystischen Leben anzusehen; seine Erweiterung und Vertiefung findet er in der mystischen Periode.[4] Dasselbe gilt von dem Traumleben, dessen Einfluß aber auf das wache Leben bereits angedeutet wird (9). Die inhaltlich bestimmten Träume selbst treten auf im Zusammenhang mit der seelischen Erregung, die der bevorstehende Empfang der Kommunion auslöst (9, 11); oder beziehen sich auf das Erscheinen der verstorbenen Schwester (13, 14); von einem „gesiht in dem schlauf“ wird erst nach dem Zusammentreffen mit Hein-

---

[1] Vgl. Kapitel V dieser Arbeit, Abschnitt: Margaretha und Heinrich.

[2] H. N. 196. Dazu: „ich wil dich frölich enphahen und minneklich umvahen in daz ainige aine, daz ich bin“ (69).

[3] Vgl. (3, 4, 6, 12).

[4] Vgl. Kapitel IV dieser Arbeit, Abschnitt: Margaretha und die armen Seelen.

rich gesprochen (18). Das rein Visionäre klingt an in dem innerlichen Hören der göttlichen Stimme, ein Erlebnis, das die Art der Offenbarung Gottes an Margaretha späterhin charakterisiert (8)[1]; es ist bedeutsam für das Verständnis der Entwicklung des mystischen Lebens, daß die Nonne damals selbst noch in dieser Stimme die subjektive Herkunft unbewußt andeutet — „daz nam ich mir, daz ez mir von got zuo gesprochen wurd: 'ez ist ain clainmüetikait an dir, gank an den sarch in den kor (Tabernakel), da vindest du minen hailigen fronlichnam als warlich as in dem himel oder an kainer stat'." — Der Widerstreit in Margarethas Seele zwischen weltlicher Neugierde und Abkehr von der Welt endet mit dem Sieg der Liebe zu Gott, und die während des Streites von der Nonne selbstgeübte Überlegung bekommt, gerade weil diese ja dem innersten Wesen und der Sehnsucht Margarethas entspricht, eine Selbstständigkeit gegenüber dem äußerlichen Wollen, sie wird auf Gott projiziert und damit objektiviert.

Endlich fällt vor Heinrichs Auftreten und nach dem Tode der Pflegeschwester[2] in einer Freitagsnacht die Ankündigung und der Vorgeschmack des kommenden großen mystischen Erlebnisses: Margaretha war bei den Gräbern gewesen und betrat den Chor der Kirche — ein süßer Wohlgeruch empfing sie da und „der schmag gieng und trang mir inne durch das hertz in alliu miniu lider, und der nam Jhesus Cristus wart mir da so kreftlich geben, daz ich nihtz maht geachten ..." (15). Daraus, daß ihre hinzukommende Mitschwester Adelheid nichts von dem Wohlgeruch merkt, schließt Margaretha mit freudigem Schrecken auf eine rein persönliche Gnadenmitteilung. So bedeutend ist der Eindruck des Erlebnisses, daß die Nonne „des schmakes enphant ... bis an den tritten tag in dem cor. und alles, daz in dem closter geschach, des ahtet ich als lützel, als ob ez in ainem andern closter wer" (16).

[1] Vgl. p. 96 dieser Arbeit. — Die während schwerer Krankheit von Margaretha vermeintlich vernommene Stimme des „Ananias Azarias Misahel" (10) erklärt sich wohl von selbst aus dem damaligen Zustand; der Inhalt aber aus dem langen Zwischenraum dieses Erlebnisses und seiner Niederschrift.

[2] Margaretha hält bereits das freiwillige Schweigen (19) — sie gibt ihr Erlebnis durch Zeichen kund, „wan ich des tags niht red" (15). — Vgl. zum Ganzen die spätere zusammenfassende Darstellung, die Margaretha über dieses sowie die folgenden Erlebnisse gibt (128/29); die Reihenfolge (15, 20, 27, 22) scheint in der laufenden Darstellung der „Offenbarungen" (15, 20, 22, 27) richtiger zu sein und wurde deshalb unserer Darstellung zugrunde gelegt.

Nach diesem Erlebnis trifft Margaretha zum erstenmal mit Heinrich von Nördlingen zusammen, und von da an ist ihr Leben auf das „gebildet werden mit Christo“ gestellt, um das höchste Ziel zu erreichen, das „überbildet werden in der Gottheit“. Die Sehnsucht des Herzens wendet sich zum Gekreuzigten und äußert sich in einer für Margarethas Natur geradezu leidenschaftlichen Verehrung des Kruzifixes (20). Das Gebetsleben selbst ändert sich: an die Stelle des mündlichen Gebetes tritt das innerliche Beten (21, 23). Entsprechend dem gesteigerten seelischen Leben mehren sich die Träume und werden unter dem Einfluß Heinrichs als Gesichte angesprochen (18, 22). Es kommt zu Visionen im wachen Zustand (23, 25), und der Nonne wird als Vorbild „diu minnend sel so inderlichen geben, als man sie malet“; ja, schon wird auch das Ziel der minnenden Seele: die Berührung, die Vereinigung mit Gott, im Traume erlebt (22).

So hatte in Margarethas Seele die Saat Wurzel geschlagen; es beginnt zu keimen und zu grünen. Und wie die Nonne selbst, staunend und ratlos darüber schaut (22), kommt Heinrich zum zweitenmal (24): „do luht mir uz im ain umessigiu gnaude und ain inder lust rehter süezkait in sinen worten, in den mir gegenwertig wart mit im ze reden in begirden alle die sach, die mir an legen.“ Weit öffnet sie ihre Seele, und die zwei Menschen blicken beseligt auf die heilige Saat, daraus ihnen Gott selbst emporblühen soll. Das ganze Glück der Erwartung spiegelt sich wider in den Worten Margarethas: Der Tag ist zu kurz, um alles zu sagen; bis in die Nacht hinein sind die beiden frommen Menschen beisammen; kaum können sie den Morgen erwarten, um weiter zu sprechen über die Gnaden der Vergangenheit und die größeren, die noch kommen würden. Alles Leid, alle Traurigkeit ist vergangen: eine große Gabe war der Nonne gegeben: „inderiu herczenfräud“. Eine Glückseligkeit hat Margaretha überkommen, daß sie meint, sie lasse die Erde unter sich zurück: „also daz ich mins libes niht enphant, und mir was als ich enbor gieng“; das Bedürfnis nach Speise und Trank ist geschwunden. Und diese glücksvolle Erwartung hält an, auch als der Freund wieder geschieden war — „do lebt ich furbas in rehter fräud alle zit, diu merclich an mir was“ (25). All ihr Denken und Trachten ist darnach gerichtet innezuwerden, „waz rehtiu lieb gen got wer“ (26) — „nun het ich als groz begird dar zuo, daz mich duht, ich wölt gern min leben dar umb geben haun, daz ez mir von got geben würde.“ Schon wird der Nonne von Gott die Erfüllung verheißen.

— ein letztes Schwanken, ob Heinrich als ihr Freund und Führer allein Gottes Ehre sucht, wird durch ein Traumgesicht behoben — der Weg zum Ziel liegt offen.

DRITTES KAPITEL

MARGARETHA EBNERS MYSTISCHE LEBENSPERIODE

(1335–1348/51)

Das mystische Leben mit seinen ekstatischen Erscheinungen bei Margaretha wie bei ihren Zeitgenossinnen ist für uns zu verstehen als der Versuch: das, was die Theorie aufgestellt hat, konsequent und vollständig in die Praxis umzusetzen[1], wobei das Vorbild einer Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau als Vorläuferinnen der ganzen Bewegung bedeutend einwirkte. Es wäre falsch, diese Umsetzung als eine rein äußerlich vor sich gehende anzusehen, so häufig dies auch der Fall gewesen sein mag. Bei Frauen wie Margaretha Ebner war der Vorgang vielmehr dieser: einer wahrhaft frommen Persönlichkeit, die aus Herzensbedürfnis nach Gotteserkenntnis und Gotteseinheit strebte, boten sich in den äußeren Begleiterscheinungen der Mystik, wie der „Weg der Reinigung“ und der „Weg der Erleuchtung“ sie mit sich brachten, die Handhaben zum Vorwärtskommen in dieser Lebensrichtung; da aber diese äußeren Zustände und Weisen eben zugleich die Ausdrucksformen der empfangenen Gnade und der Zielerreichung waren —, lag da für ein sehnendes Herz die Gefahr nicht nahe, Ursache und Wirkung zu verwechseln? Und dies um so mehr, als die Natur der Frau den verschiedenen mystischen Zuständen sich entgegenneigt, ganz besonders bei hysterischer Veranlagung. Wohl hat man schon damals auf die Gefahr hingewiesen; aber die Grenzen, die man zog, sind subjektiv bedingt und lassen jedem Herzen sein Recht. Und die Schilderungen, die die Theoretiker oder ein Praktiker wie Seuse von den ekstatischen Zuständen und visionärem Leben überhaupt gaben, waren die besten Wegweiser zum mystischen Erleben.[2] Die Viten-

[1] Tauler II 160: „Wähnet nicht, daß ich mich dessen etwas annehme, daß ich hiezu gekommen sey, wiewohl kein Lehrer lehren sollte, was er selbst im Leben nicht hat.“

[2] Vgl. Tauler I 321; II 199. Dagegen I 219; II 256, 275. Vgl. Seuses Leben, Seuse 7–195.

sammlungen dieser Zeit sind durch die ekstatischen, visionären Erscheinungen geradezu charakterisiert, und diese Sammlungen wurden auf Veranlassung oder unter den Augen der Oberen geschrieben. Und wie ein Seuse die Arbeit einer Elsbeth Stagel billigt und lobt[1], darf es auch bei andern angenommen werden; die mystischen Memoiren gehen an sich auf den Einfluß des Beichtvaters und Seelenfreundes zurück. Diese Tatsachen sind Gegengewicht genug gegenüber den Warnungen aus dem gleichen Munde. Und zudem, besteht nicht allezeit die Gefahr für die menschliche Seele, daß sie, wenn sie selbst nicht die ersehnte und als notwendig empfundene Gotteserfahrung erhält, sei es aus Angst oder Eitelkeit, aus Liebe oder aus dem Leid der Einsamkeit heraus die Gotteserfahrung begnadigter Menschen: der Apostel, der Heiligen in sich aufnimmt und durch Nachempfinden zum eigenen Erlebnis erhebt? Wann wäre diese Gefahr größer gewesen als in der Zeit der Mystik, da die gleiche Sehnsucht die Herzen ergriffen hatte, und die Liebe durch ihre Allgewalt auch allen Erfüllung verhieß. Lieben und leiden aus Liebe, das ist der tiefste Grund der Frauenseele; „minnen" und „liden", das sind die goldenen Stufen, darauf die menschliche Seele zur mystischen Vereinigung mit Gott geführt wird. So fand die Frau in der Mystik ihr ureigenstes Selbst wieder: die hingebende Liebe, das Ewigweibliche. Damit aber vergrößerte sich die Gefahr für die Frau, unter den gegebenen Verhältnissen in den Äußerungen ihres natürlichen Wesens Äußerungen des übernatürlichen, des göttlichen Wesens zu sehen. Dieser Selbsttäuschung ward zudem Vorschub geleistet durch die Art, wie von seiten der Frauen die Umsetzung der Theorie in die Praxis geschah; es sei nur erinnert, wie sie sinnbildlich gebrauchte Ausdrücke, z. B. das Licht der Gnade, das Aufgezogenwerden in Gott; das Schauen und Erkennen Gottes, der Trinität; die Geburt des Sohnes im Seelengrunde u. a. m. in die sichtbare und faßbare Wirklichkeit übertrugen; denn nur so war für die überwiegende Mehrzahl der Mystikerinnen die Möglichkeit gegeben, derartige Vorgänge des mystischen Verkehres der Seele mit Gott zu erleben.[2] Die Auffassung der Nachfolge Christi, des „gebildet werden mit Christo" tat das Ihrige.[3] Stellt man diesen Überlegungen noch zur Seite das ele-

[1] Seuse 97. [2] Die Ausnahmen wie Mechtild von Magdeburg, Jützi Schultheiß bestätigen die Regel.

[3] Vgl. unten: „Die Renaissance des Leidens Christi". Dazu Harnack 396. Thomasius-S. 298.

mentare Verlangen nach der Heilsgewißheit, wie es bei vielen der treibende Faktor überhaupt war, bei allen wenigstens sich in einem Punkte mit der selbstlosen Liebe zu Gott berührte; hält man sich ferner vor Augen, wie die damalige innere Erregung der Frauenseele hauptsächlich durch die Mystik ihre Auslösung fand; wie das ganze seelische Leben und die ganze Phantasie in dieser einen Richtung sich bewegte; wie fließend die Grenzen zwischen Träumen und Wachen in der Kontemplation sich gestalteten; wie hoch die Einschätzung des Traumes und der vermeintlichen Visionen war[1]; vergegenwärtigt man sich endlich dazu die ganze damalige Zeitlage – die Erkenntnis von dem Zusammenwirken aller dieser Faktoren wird so viel Licht auf den in geheimnisvolle Dunkelheit gehüllten Weg der Mystik werfen, daß der Forschende ihn wohl ohne zu viel Fehltritte begehen kann.

Der Wert einer Lebensschilderung, wie sie Margaretha in ihren „Offenbarungen" gibt, liegt nun darin, daß dieses Leben trotz der engen Verflechtung mit den Anschauungen der Zeit seine individuelle Selbständigkeit bewahrt hat; daß es alle Erscheinungen mystischen Lebens in sich vereinigt zeigt, aber frei von der mechanischen Nachahmung und damit frei von allen jenen Übertreibungen, die die Nachahmung als Ersatz und zum Beweis für das fehlende wirkliche Erlebnis bona oder mala fide bringen muß. Die Treue und Wahrhaftigkeit der Schilderung, mag sie auch unter dem Schatten des unbeholfenen Stiles und der im Wesen der Mystik selbst liegenden Einseitigkeit stehen, ermöglichen es dem Suchenden ohne gewaltsames Deuten und ohne Herabsetzung des religiösen und sittlichen Wertes des Erlebnisses an sich, mit natürlichem Maßstab an die „Offenbarungen" heranzugehen – ein Maßstab, der sich im Verlauf der Betrachtung als ausreichend erweisen dürfte. Den Schluß vom einzelnen Fall auf die anderen zu ziehen, fällt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit und müßte an sich Wissenderen vorbehalten bleiben.

Margaretha war durch äußere und innere Erlebnisse vor allem durch den Einfluß Heinrichs vor das Tor geführt worden, daraus ihr schon einige goldene Strahlen entgegenschimmerten – es bedurfte nur eines Anlasses, und das Tor tat sich auf: „nun geschach daz an dem aftermentag ze der vaznaht" – Fasten 1335 – „do was ich allain nach

[1] Vgl. Kapitel IV dieser Arbeit.

metin in dem cor[1] und kniet vor dem alter, und kom mir ain grozziu vorht, und do in der vorht wart ich umbgeben mit ainer so unmesigen gnaud. ich beschüzze die red mit der lutern warhait Jhesu Christi. mir geschach ain grif von ainer indern götlichen kraft gottes, daz mir min menschlich hertz benomen wart, ... daz ich sin sider nie enphant. mir wart da geben unmessigiu süezkait, daz mich duht, ez möht min sel von minem lib geschaiden sin. und der aller süezzest nam Jhesus Cristus wart mir da geben mit ainer so grozzen minne siner lieb, daz ich nihtz gebetten moht wan emsigiu red, diu mir inwendig geben wart von der götlichen craft gottes und der ich niht widerstaun moht, der ich niht geschriben kan, wan daz der nam Jhesus Cristus emseclich dar inne was. diu red wert bis ze prime, daz ich niht anders kund getuon. aber ich was stille da mit" (27). Diese „rede" war also eine innerliche und unhörbar für andere; aber Margaretha fühlte, „daz ez an mir niht verborgen moht sin" (29). Tatsächlich brach am Samstag zur Zeit der Mette die laute Rede aus; Margaretha ward hinausgeführt; als sie in den Chor zurückkehrte „do kom mir diu aller süezzest gnaud, daz min hertz wart mit creftiger luter red, und in der red emsegot ich dick, daz got Jhesus Cristus min ainigs liep wer. azo wart ich gefüert an min bette, und diu red brach an mir als creftlich uz tag und naht, daz man mich hört vor der stuben in dem criuczgang" (29).

Das „berührt werden von Gott", dieser „minnegrif in das hertz", die Einigung der Seele mit Gott brachte für Leib und Seele alle die Folgen mit sich, die im Laufe der Zeit als Kennzeichen des mystischen Lebens festgestellt worden waren: Die Ekstase[2], die sich bei Margaretha hauptsächlich im „rede"- und „swige"-Zwang äußert; die mit der Ekstase verbundene körperliche Erkrankung und Schwäche[3] und die

[1] Vgl. Tauler II 258: „... nach der Mette aber soll der Mensch seines Grundes wahrnehmen und sich kehren in das Allerinnerste seines Herzens.... ... So denn die Blicke adelich und leidenlich durchbrochen werden, dann kommt die Wahrheit und blickt in sich selber ein und zieht das Gemüth nach sich leidenlich in sich selber. Das ist dann schnell, recht wie ein Blitz ... also geschieht es auch hier in dem Grunde der Seele, je schneller, je edler. Hier soll man aber alles Einblicken wieder auftragen in den Grund, und ein Geist werden mit Gott."

[2] Vgl. Preger I 279; II 239.

[3] Tauler II 160: „Also wenn der Mensch zu diesem Fangen kommt, daß er dies erfolgt (erreicht), so muß die Natur, die hiezu zu krank (schwach) ist, von Noth zerreissen, so daß der Mensch nimmer gesunden Tag gewinnet.

mit den äußeren Schmerzen vorhandene innere Freude[1]; eine Steigerung der natürlichen Kenntnisse und des Wissens; die Gabe des Lichtes der Wahrheit — die Gegenwart Gottes.[2] Als weitere Folgen: die Überwindung der Schwerkraft; das Hervorbrechen ekstatischen Lichtes; das Hören himmlischen Gesanges und die Gabe besonderer innerer Sprache.

Wie ist dieser „grif in das hertz" mit seinen näheren und weiteren Folgen zu erklären?

Margaretha war, bevor das mystiche Erlebnis eintrat, im Zustand größter seelischer und körperlicher Erregung. Heinrichs Glaube und Einfluß hatte das ganze Sehnen und Denken der Nonne auf das eine Ziel gerichtet: „in got vergotet, in dem ainigen ain verainet" zu werden. In einer Erwartung, die Leib und Seele über alles hinaus- und emportrug — „daz ich niht enphant, ob ich min selbes lib truog, und dar in umbgab er mich mit siner götlichen gnaud und durchgozze mich mit siner götlichen süezzechait in inderm lust zuo im ze leben im allain in der warhait" (26) — lebte Margaretha dahin; alle früheren Erlebnisse bekamen jetzt ihre zielige Deutung und wurden zu Stufen, die zu dem goldenen Tor emporführten. So heiß und so echt weiblich wuchsen in ihrem Herzen Sehnsucht und Erwartung zusammen, daß sich ihr Denken schon mit der Erfüllung und ihren Folgen beschäftigte: „innewendeclich" wird ihr von Gott geantwortet, daß „alliu gegend" Margarethas Begnadigung erfahren würde (26). Wohl erschrak sie „mensclich ab"; aber es ist klar, daß eine solche „Verkündigung" die Erwartung nur steigerte; ebenso wirkte das freiwillige Schweigen, das die Nonne zu dieser Zeit hielt. Leib und Seele kamen immer mehr in Aufruhr; aber die ganze Erregung ward gewaltsam zurückgehalten. Es konnte also nur eine Frage der Zeit sein, daß das gestaute Empfinden sich einen Weg suchte — dieser Weg aber führte nach der Lehre der Mystik zurück in den Grund der Seele, wo sich Gott mit ihr vereinigte. Im Zustande hochgradiger, andauernder Spannung glaubt nun Margaretha, als sie nach der Mette allein im Chore betet, von Gott berührt worden zu sein, glaubt den



Es lautet gar wohl, was St. Hildegard schreibt: Gottes Wohnung ist nicht in einem gesunden, starken Leib." I 294, III 77. Mechtild M. IV c. XII 560: „... profunde et irremediabiliter vulnerasti..." Gertrud V c. XXV 582.

[1] Tauler II 271: „Diesem Gott-förmigen Menschen, was bleibt ihm denn? Ihm bleibt eine Seele voll Gottes und ein Leichnam voll Leides."

[2] Vgl. Tauler II 269, I 217, 294. Oetenbach 241. Siedel 69. Thomasius 269.

göttlichen Griff im Herzen zu spüren, den sie schon im Traume vorerlebt hatte (22). Der höchsten Sehnsucht nach Liebe, nach Einheit gibt zuletzt das eigene Herz Antwort; alles Empfinden strömt zusammen in dem Ziel der Sehnsucht — ohne Aufhören wiederholt das Herz den Namen dessen, den es ersehnt hat und über alles liebt: Jesus Christus — immerzu wiederholt es den Namen des unerschöpflichen Glückes. Wie eine Quelle, die keinen Abfluß hat, gleichsam in sich selbst zu ersticken droht, so glaubt Margaretha in der Fülle des in ihr verschlossenen Glückes die Sinne zu verlieren; aber da wird ihr „geantwurt von der gegenwertigkait gottes mit ainem so suzzen lust: „ich bin niht ain berober der sinne, ich bin ain erliuhter der sinne." Wie in einem „götlichen wunder" verlebte Margaretha die nächsten Tage (28); die Rede mit dem Namen Jesus Christus durchwogt das Herz, und die Nonne „markt wol, daz ez an mir niht verborgen moht sin" (29): das innere Erlebnis muß, gleichsam um zur wahrhaften, faßbaren Wirklichkeit zu werden, auch äußerlich zum Ausdruck kommen — tritt in diesem Verlangen Margarethas nicht der subjektive, natürliche Grund des mystischen Erlebnisses deutlich zutage? Am Samstag bei der Mette im Chor — zur gleichen Stunde und am gleichen Ort also — läßt die Nonne ihrem gestauten Empfinden freien Lauf: alles, was sie bisher zurückgehalten, strömt hervor; mit dem Hören der bisher innerlichen Rede steigert sich die Gewalt der Empfindung selbst wieder, und die „rede" empfängt davon die Kraft zum Weiterströmen. Die große seelische Erregung und die damit verknüpfte körperliche Aufregung sowie rein physische Anstrengung führen zu einer völligen Erschöpfung, die tödlichen Ausgang zu nehmen scheint (30). Aber die Kräfte kehren wieder; ja, die Nonne fühlt beim allmählichen Wiederzusichkommen, wie sich die „süezz götlich gnaud, die ich innewendeclich het, uzze tailet in diu usern liplichen lidern" (30) — für Margaretha steht also das Göttliche des ganzen Vorganges fest; ebenso die einheitliche Wirkung auf Leib und Seele sowie die beiderseitige entsprechende Reaktion. Für uns aber erklärt sich das mystische Erlebnis samt seinen Äußerungen aus natürlichen Gründen: aus körperlicher und seelischer Erregung, die einer Auslösung bedurfte. Margarethas psychischer Habitus, wie er sich aus ihrer eigenen Erfahrung, Sehnsucht und Erwartung heraus gestaltet hatte und aus dem Einfluß ihres Seelenführers und Freundes, Heinrich von Nördlingen, wurde bereits geschildert; der Hinweis auf die Folgen, die das intensive und systematische Mitleben mit dem Kirchenjahr, wie es

Margaretha mitzuleben gewohnt war, ausübte, führt uns in direkter Verbindung auf die Beschaffenheit des körperlichen Habitus. Die Vorbereitung auf einen bestimmten Abschnitt oder ein Fest des Kirchenjahres verursachte ein erhöhtes seelisches Leben, und dieses traf bei der Nonne anscheinend sehr häufig von der Mitte der 40er Jahre an mit einer rein körperlich bedingten Erregung zusammen. Margaretha kommt darauf selbst zu sprechen: „Aber an unser frowen tag“ – auch hier die Verbindung mit einem kirchlichen Fest – „stiez mich ain kranchait an, von der ich nit gereden kan: mit der grösten fröde ain grosser frost und nach dem frost ain sterkiu hicze, und in der hicze wart mir denn der süesse nam Jhesus Cristus ingossen mit so creftiger genade, in der ich wart gezwungen ze reden“ (42). Diese Krankheit währt beim ersten Auftreten zehn Tage; später dauert sie ein bis drei Tage; seit 1336 ist sie Margaretha „dik geschehen, sunderlichen all zit nach ostern“ (43, 138); damit darf wohl auch die Erscheinung in Zusammenhang gebracht werden: „ez ist mir etwenn as kreftige, daz ez mir das rot bluot von mir brichet ...“ (54), wie überhaupt zahlreiche Anfälle der „swige“. Am 24. Juni 1347 – also wieder an einem kirchlichen Festtag – ist mit dieser Krankheit „ain grosser fluz“ verbunden (138). Ein körperlicher Zustand, „ain kranchait, von der ich nit gereden kann“[1], wird also in unmittelbare Verbindung mit einem religiösen Erlebnis gebracht; die Erregung aber, in der sich der weibliche Organismus in dieser Lage befindet[2], war der günstigste Resonanzboden für die Schwingungen des gesteigerten seelisch-religiösen Lebens, wie es der Einfluß des Kirchenjahres mit sich brachte — Leib und Seele wirken so aufs innigste zusammen wie die Saiten und das Holz der Geige; der sehnsüchtige Glaube aber entlockt daraus die wundersame Melodie des mystischen Erlebnisses. Margaretha empfindet bei der „rede“ die „aller

[1] Man wird nicht übersehen, daß die Krankheit, die mit den Wechseljahren der Nonne zusammenhängt, 1336 auftritt, während das große mystische Erlebnis 1335 vor sich geht; aber daß ihr körperlicher Zustand davon schon im Jahre 1335 beeinflußt war, darf füglich behauptet werden (vgl. den ersten Vorläufer im Jahre 1333 – am Lichtmeßtag (sic!) traten Haupt- und Zahnschmerzen auf, die sechs Wochen dauerten); gerade der Umstand, daß diese Krankheit erst n a c h dem mystischen Erlebnis in s i c h t b a r e Erscheinung trat, gab der Nonne erst recht Veranlassung, diesen Zustand n i c h t körperlich aufzufassen, sondern ihn in Verbindung mit ihren mystischen Erlebnissen zu bringen, wie deutlich aus den obigen Worten hervorgeht.

[2] Vgl. Menge 77, 129.

wunderbersten smeke, die mir von inwendige uzze gaunde sind; dar inne die aller süessesten genaude mit ainer so starken kraft“ (43); „ich enphant auch, wen ez hergat, der grösten gerinket, daz mich dunket, wie ich min selbes lip von mir gelet habe ...“ (34); sie hat wohl äußerliche Schmerzen, „aber ich mag ez nit enphinden vor der unmessigen süessikait und genade und übriger fröd, die ich inwendik han“; denn ihr ist „got die selben wil as gegenwertig und as begriffenlich in der sel und in dem herczen und as enphindenlich in aller der kraft as er würket in himel und uf ertrich, as ob ich ez mit minen liplichen augen sähe ...“ (32, 95).

Die „rede“ bleibt denn in der ganzen Folgezeit für Margaretha gleichsam der Kanal für ihre Gefühle[1], und der Umstand, daß es sich bei der „rede“ um ein Stammeln, um ein durch endloses Wiederholen auch mechanisch bedingtes Lallen oder Rufen der Worte: Jesus Christus handelt, erleichtert und fördert den Hergang: Tausendmal und mehr spricht Margaretha die beiden Worte und hat keine Macht, selbst damit innezuhalten, „biz daz ez der wille gotes was“ (32, 34). Der natürliche Ursprung dieser ekstatischen Rede zeigt sich ferner in der Tatsache, daß die „rede“ auch ein Ausklingen, ein Verwehen, eine körperliche und seelische Erleichterung darstellt nach dem Auftreten der seit dem Jahre 1339 einsetzenden lauten „owe“-Rufe, besonders dann als Reaktion gegenüber der „swige“ — so sagt Margaretha: „Von bitterm liden, daz mir an lage do, lag ich dar nach in grosser unmaht, und kom mir diu rede nit, in der mir gewonlich allez min liden geringert wirt“ (133).[2]

Das Gegenstück der „rede“ ist die schon erwähnte „swige“. Sie steht nur anfangs in gewissem Zusammenhang mit dem freiwilligen Schweigen, das Margaretha seit dem Tode ihrer Mitschwester hielt, und zwar von Donnerstag nacht bis zum Sonntag; ferner den Advent und die Fastenzeit hindurch (19).[3] Von dieser asketischen Übung hatte die Nonne Friede und Freude: „nu ist mir as wol mit der swige, und han as grosse genade und ruowe dar inne ..., daz ich grosse unmine gewinne gen allen menschen, as ich reden sol...“ (44). Diese freiwillige „swige“

[1] Um nur einige Stellen anzugeben: (32, 34, 41, 42, 64, 95, 105, 107, 109, 111 usf.).

[2] Vgl. auch (64, 95, 109 u. a.). Doch schreibt Margaretha einmal: „da ward ich gar krank von der gebunden swige und auch von der rede...“ (52).

[3] So ist Margaretha gerade im Advent von der „swige“ befreit; vgl. unten.

kreuzte sich dann mit jener merkwürdigen Erscheinung, die als: „diu gebunden und gefangen swige“ eingeführt wird (49, 53). Schon i. J. des großen mystischen Erlebnisses trat bei Erwähnung „von unserm herren“, besonders bei dem Hören des Namens Jesus Christus eine Art Erstarrung ein: die Nonne saß „ain lang wile“, ohne sich regen noch ein Wort sprechen zu können (35). Im Zusammenhang mit der zunehmenden Steigerung im Miterleben des Leidens Christi steigert sich auch diese Erstarrung vom Jahre 1339 an noch bedeutend – „wenn ich daz hailig liden mins herren hört an bredigen oder an lesen oder so ich ez hört nennen, so schosse ez mir in min hertz as kreftiklichen und tailet sich denn in älliu miniu lider, und wird denne gefangen und gebunden inwendik und uswendik und mag mich niena geregen, und daz wert etwenn ainen halben tag. ich mag auch ain wort nit gesprechen und mag nit geliden, daz mich ieman an rege, und bin gern aine“ (49). Diese „gebunden und gefangen swige“ – meist bezeichnet als „diu gebunden swige“ oder nur „diu swige“ – beherrscht von da an das ganze Leben der Nonne, von Jahr zu Jahr zunehmend an Dauer wie an Intensität.

Das Eintreten der „swige“ schildert Margaretha selbst: „wenn diu swige an mir an fahet, so kumpt siu etwenn mit ainer fröde und nimet mit wainen an end. etwenn kump siu mit trurikeit und nimet mit fröden ain ende“ (59). Bald fühlt die Nonne die Gegenwart Gottes während der „swige“; bald ist sie auch innerlich gefangen und entbehrt des Trostes.

Das Auftreten erstreckt sich über das ganze Jahr; ausgenommen ist der Advent[1], wo eine „ledigunge der bande“ eintritt; einen Höhepunkt der „swige“ stellt die Fastenzeit dar, besonders die letzten 14 Tage vor Ostern.[2] Tritt sie anfangs nur im Zusammenhang mit der Erwähnung der Passion Christi auf, so stellt sie sich bald regelmäßig jede Woche ein[3], sich auf einen Tag beschränkend, oder mehrere, ja die Woche umfassend.[4] Der Sonntag bleibt, von wenigen Ausnahmen ab-

[1] Vgl. (61, 65, 69, 73, 97, 113, 114, 151, 152, 153f., 160).

[2] Vgl. (63, 67, 71, 91 usf.).

[3] Vgl. (58, 59, 65, 67, 69 usf.).

[4] Vgl. (58): „... daz ich von dem aftermentag ze naht was in der swige biz ze mitem tag an dem fritag ...“ (61): „... von dem mentag ze mittem tage biz an den freitag ze mittem tage ...“ (65): „... diu fieng an all wochen an dem aftermentag ze vesper und wert an mir biz enmorgen nach prime und denn an dem dornstag ze vesper und wert auch biz nach prime an dem fritag.“

gesehen, frei von der „swige“[1]; nur wenn die Nonne „von sunderlicher sach wegen“ nicht am Sonntag, sondern am Samstag die Kommunion empfing, so hatte Margaretha „die gebunden swige an dem suntag as an den andern tagen“ (113). Der Empfang der Eucharistie löste die Banden der „swige“ an Werktagen wie an Sonntagen, so daß Margaretha den Herrn empfangen konnte „aun alle irrunge in götlichem lust“ (72).[2] Die Dauer des einzelnen „swige“-Anfalles erstreckt sich in der Regel auf einen halben Tag — sie „huob ie nach vesper an und wert biz prime“ (96).[3] Die „swige“ ist im Gegensatz zur „rede“ mit Unlustgefühlen und Schmerzen begleitet[4] — es treten Krämpfe dabei auf, daß die Hände schwellen und sich Totenmale daran zeigen (73); ja der ganze Körper wird in die heftigste Mitleidenschaft gezogen — „do kom mir alle tag ze mittem tag diu gebunden swige mit grossen smerzen und wert biz morgen ze metin, also daz ich nit mag geliden, daz ich ain hant uf die andern leg und daz ich miniu ougen nit mag uf tuon und daz ich min zen zesamen bizze und daz ich min hende nit mag zuo tuon ze ainer fust. si stant mir as ain crauphe und crumpt mir den ruggen, daz ich mich nit mag uf gerihten, und mag die füesse nit geregen und mag nit geliden, daz man mich an houpt oder an henden oder an füezzen an rüeri. und sol ich ihtz zaichenen mit dem haupt oder mit den henden, daz muoz mir gar sur werden, wie wenig des ist“ (118). Als Begleiterscheinung der „swige“, besonders zur Fastenzeit, ist endlich noch anzuführen: das Aufhören des Bedürfnisses, Speise und Trank zu nehmen; der Mangel an Eßlust wächst sich zuletzt zur heftigen Abwehr gegen die Nahrungszunahme aus, die nur mehr unter großen Schmerzen möglich ist; am Vorabend des Osterfestes verschwindet dieses Leiden.[5]

Die „swige“ muß wohl als hysterische Erscheinung angesprochen

(69, 71): „dar nach nam ez an mir zuo, daz ich dik die swige die ganczen wochen het aun den suntag. aber gewonlichen was ez mir den fritag und den samssetag.“ (96, 118, 138).

[1] Vgl. (70, 71, 96). [2] Vgl. (60, 72, 113, 138, 142).

[3] Vgl. (49, 65): „... diu fieng an ... an dem aftermentag ze vesper und wert an mir biz enmorgen nach prime ...“ (73). Dagegen (95, 118, 138): „... diu gebunden vanknüzze der swige ... kumpt mir all tag nach mittem tag und biz des morgens, daz diu sunne uf gaut.“

[4] Vgl. (50, 59, 61, 66 usf.). (152) spricht Margaretha aber auch von dem gebunden werden „mit dem aller süezzesten lust ...“

[5] Vgl. (92, 96, 108, 111, 118, 134 usf.). Dazu (58, 66).

werden, wobei anfänglich das Trauma, das durch die Passion Christi verursacht war (57, 117), die Auslösung des einzelnen Anfalles bedingte. Die dabei hervorgerufene seelische Erregung wirkte aber naturgemäß wieder auf den Körper zurück: darin liegt wohl auch die Erklärung der solange dauernden schweren Erscheinungen der Wechseljahre und darin wieder der Grund der ständig zunehmenden mystischen Erlebnisse.

Die „rede“ und „swige“ stellen nun bei Margaretha die Ekstase vor; sie spielen sich meist bei Bewußtsein ab. Daß aber auch Bewußtseinstrübungen dabei auftreten, spricht die Nonne selbst aus: „nu enphant ich des tages grosser sunderlicher genade, und do ich da zuo mir selber com, do was er von mir geschaiden“ (72).[1] Im Zustand der Ekstase hat Margaretha denn auch die meisten ihrer „Offenbarungen“, die sie folgerichtig nicht alle wiedergeben kann: „wan so diu genade ie grösser ist, so ich es ie minder gedenken kan“ (149). Das „min selbes ungewaltik“ sein infolge der aus der Gegenwart Gottes strömenden Gnade äußert sich also in doppelter Form: körperliche Starrheit bei vollem Bewußtsein, wobei die seelischen Erlebnisse als „Offenbarungen“ genommen werden; oder körperliche Starrheit mit vorübergehender Bewußtlosigkeit, deren Anfang und Ende in religiöse Gedanken mündet, die dann als „Offenbarungen“ gelten. Für beide Formen nun hatte sich aus religiöser Tradition, die bis in das Alte Testament zurückgreift, ganz besonders aber an der Verzückung des Apostels Paulus sich orientiert, und aus den durch rein körperliche Überreiztheit bedingten Zuständen ein Schema gebildet, das individueller Formung weiten Raum ließ, aber für alle eine Grenze hatte in der Unmöglichkeit, die Dinge wiederzugeben, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen sind; in der Unmöglichkeit, Gottes Wesen zu fassen – „wie sy fúrer kam in das ewig wessen Gottes, da von kund sy nit me gesagen noch enwist sin och nit, won sy verlor sich selber da so gar das sy nit enwist ob sy ain mensch wer.“[2] Andererseits läßt der durch einen Krankheitsanfall allein bedingte, vermeintliche ekstatische Zustand natürlicherweise überhaupt keinen Eindruck in der Seele aufkommen – „herre, wo pin ich hiut gewesen? ich weiz wol daz ich enzukket pin gewesen, ich enwaiz aber wa“, so sagt Adelheid Lang-

[1] Vgl. auch (150). Dagegen Pummerer 248, der volles Bewußtsein annimmt.

[2] Töss 75.

mann zu Christus, „vil liber herre, ich weiz wol, daz du mir groz genade hast getan. ich enwaiz aber nit waz."[1] Es ist ebenso natürlich, daß das Herz sich dann die Antwort gibt, die es ersehnt; und dem stellt sich um so weniger ein Hindernis entgegen, als ja auch das tatsächliche letzte und tiefste mystische Erlebnis sich der Wiedergabe durch Worte entzieht. Der Führer ist in beiden Fällen der gleiche: die Sehnsucht nach dem Gotterleben; aber „wie es da gehet, das ist besser zu empfinden, denn davon zu sprechen," sagt Tauler[2] und kennzeichnet damit am besten die Eigenart der Ekstase. Das Berührtwerden durch Gott, die Vereinigung der Seele mit Gott verursacht, daß der Mensch „von sich selber kommt", er liegt oder sitzt „als (ain) totter mensch oder als ain mensch, der von sinen sinnen kumen ist; vnd sach man denocht wol, das sy nit tod was, wann man sach wol, daß naimaß inwendiger ůbung da in ir was. vnd so sy dann wider zů jr selber kam, so (was) sy ir selbs lang vngewaltig von rechten vnkrefften von der ůbunge."[3] Von der heiligen Mechtild wird berichtet: „Sed cum in hac desolatione plus quam septem dies mansisset, benignissimus Dominus ... tam affluenti consolatione et dulcedine ipsam perfudit, ut saepe a Matutinis usque ad Primam, et a Prima usque ad Nonam, clausis oculis velut mortua in Dei fruitione iaceret. In quo spatio piissimus Dominus mira secretorum suorum illi revelabat..."[4] Heinrich von Nördlingen schreibt in einem seiner Briefe an Margaretha über das Gotterleben der Nonne Ellin von Crewelsheim: „das trug wol achzehen jar und mer das liden gotz in wunderlicher minen, in groszer berurde in einem verwundten hertzen, und was des sieben jar ungesprochen. und do er wolt, do schlug er es dar nider, das es fünf tag lag und nit west, wie im was uszwendigklichen, als sant Pauls geschach. und do wart im geoffent die blosz warhait, der angang in die innern hailigkeit des vetterlichen hertzen wart im erlaubt. do wart es in got vergotet, in dem ainigen ain verainet, mit minen gebunden, mit liecht umbfangen, mit frid durchgosszen, mit lust durchschosszen, das nu gesetzt ist sein leben in uberschweben aller widerwerdigen ding..."[5] Das Berührtwerden durch

[1] Langmann 15, 17. [2] Tauler II 270.

[3] Liutgart 447. Vgl. ebd. 464: „... do ward jnen beiden als ernst darzů, das jr beider hercz enzůndet wůrden von hicziger begirt vnd minn zů gott, das sy beid verzucket wůrdent vnd lagend vncz an den tritten tag vn trincken vnd vn essen, vnd lagen als ob sy tod wårind."

[4] Mechtild I c. XXVI 169. [5] H. N. 196. Vgl. auch Mechtild M. M. 40.

Gott, die Vereinigung der Seele mit Gott, der „minnegrif in das hertz" verursacht auch bei Margaretha den ekstatischen Zustand, der sich, wie schon erwähnt, in der Form der „rede" und der „swige" äußert. Auf dem Strom des Gebetes, der Kontemplation wird die Seele der Nonne hinausgetragen in das Meer der Gottheit, in „daz wild ain der hailigen gothet" und genießt die wundersamen Freuden der mittellosen Vereinigung mit Gott — der „sel schöns antlütz lucht in dem antlütz gotz so lieblichen." — „mir ist daz gar dik geben", schreibt Margaretha in ihren Offenbarungen, „so ich min paternoster an fienge, daz mir denn daz hercz gefangen wart mit ainer as unkunder genade, daz ich nit west, welhen weg ez wolt. etwenn ward mir geben, daz ich niht beten maht und sass alzo in ainem lust götlicher fröd von metin biz prime. etwenn wart mir der weg geben, daz diu rede dar us wart, von der ich gescriben han. etwenn wart ich erhebet, daz ich die erde nit rüeret. so wart mir etwenn geben, daß ich sasse in wunderre fräde götliches lustes und maht nit beten, aber ich maht nach got gedenken und reden waz ich wolt, und da mit was mir gar wol" (48). Große, unnennbare Gnade, „diu über minen menschlichen sin ist", wird der Nonne jetzt beim Beten zuteil — sie denkt: „ist daz himelrich it anders, daz kan denne min menschlicher sinn nit begriffen. nu wirt mir ain as kreftigiu minne geben und ain as starker gelaube, in dem ich gotes gegenwertiket as warlich enphinde, daz mir älliu dink zem lust werdent" (43). Die Nonne fühlt sich von süßer, wundersamer Gnade umfangen, sie fühlt Gottes Gegenwart „as enphindenlich und begriffenlich ... wer ez mir alle zit, ich het ez für himelrich ertrich" — und voll Seligkeit hört sie Gott zu ihr sprechen: „ich han mich dir geben und wil mich dir ewiklichen nimer genemen. ich bin ez allain der war got, der din herze besiczen sol ... ich bin ez allain diu luter wartet, diu in dir lept und uz dir würket ... und fröwe dik, daz in dir wonet der war got und daz dich min güet nimer verlaussen wil in zit und in ewiket" (140).

Diesem Kommen Gottes gleichsam „im sanften Säuseln", seinem Weilen in der Seele in „einer uberwesenlicher stille" steht gegenüber sein Kommen im Wehen der „rede" und im Sturme der „swige". Wenn Margaretha „gefangen" wird mit der kräftigen Gnade Gottes, so daß sie „ussewendich nihts verwalten maht" und auch ihres Leibes nur wenig empfand, „inwendig ... grosser süessikait und vil genade und der waren gegenwertikait gotes", dann brach diese sich mit der „rede" gleichsam Bahn nach außen, und mehr als tausendmal spricht die Nonne

„Jhesus Cristus“, und sie fühlt „got die selben wil as gegenwertig und as begriffenlich in der sel und in dem herczen und as enphindenlich in aller der kraft as er würket in himel und uf ertrich, as ob ich ez mit minen liplichen augen sähe und as müglichen as ainem menschen gesin mag...“[1]

Unter tiefer körperlicher und seelischer Erschütterung erfährt Margaretha in der „gebunden und gefangen swige“ die Gegenwart Gottes. Diesen vermeintlichen ekstatischen Zustand, der durch das erwähnte Trauma ausgelöst wurde, und dessen eine Wurzel in der hysterischen Veranlagung der Nonne lag, führte Margaretha auf unmittelbares Einwirken von „got Jhesus Cristus“ zurück, welcher „der aller süessest und der aller clüegest binder“ ist (59, 73). Im Sitzen oder Liegen überkommt Margaretha diese Erstarrung, oft unter heftigen krampfartigen Schmerzen, die sich zuletzt eine Auslösung suchen in den lauten Schrei- und Wehrufen oder in der „rede“, die „mit ainem so gar süezzen lust in dem süezzen namen Jhesus Cristus“ kommt (54, 120). Auch in der „swige“ fühlt die Nonne „süezze gnade mit der gegenwertiket gotes“, oder sie wird „inwendiklichen beschlossen und gefangen as uswendiklichen“ (59), oder sie verliert das Bewußtsein ganz (73). — In der milderen Form der „swige“, im „uzzewendig gebunden sein“ ohne Schmerz hat Margaretha dann ihre „Offenbarungen“: „mir wirt auch vil antwurt da geben aller der dinge, der ich beger und ich da gescriben han“ (146, 152).

Weder das große mystische Erlebnis Margarethas, der „minnegrif in daz hertz“, noch die von ihm verursachten ekstatischen Zustände der „rede“ und „swige“ stehen also außerhalb einer natürlichen Erklärung; sie entspringen dem Zusammenwirken des seelischen und körperlichen Habitus der Nonne. Das Auf und Nieder der seelischen Stimmung, wie es Naturen gleich Margaretha besonders eignet, wird von ihr ausschließlich religiös gedeutet und bekommt unter dem großen Einfluß, den das Kirchenjahr mit seinen bestimmten, inhaltlich verschiedenen Abschnitten und Festen — man denke nur an die gnadenreiche Adventzeit, an die schmerzdurchwogte Fastenzeit, an Weihnachten, Ostern, Pfingsten — ausübt, einen entsprechenden, jährlich wiederkehrenden Rhythmus. Die körperliche hochgradige Erregung, in die Margaretha gerade zu der Zeit, als ihre Religiosität unter der Führung Heinrichs die bewußt mystische Richtung einschlägt, durch das Eintreten der Wechseljahre versetzt wird, sowie das häufige Zusammenfallen der damit verbundenen

[1] Vgl. (32, 34, 41, 42 usf.).

körperlichen Erscheinungen gerade mit den Abschnitten und Festen des Kirchenjahres, das wiederum schon auf den Körper und Seele gewirkt hatte — diese natürlichen Umstände, als einzelne wie in ihrer Verknüpfung untereinander, werden entsprechend dem Zeitgeiste und Margarethas persönlicher religiöser Sehnsucht und der Überzeugung Heinrichs als Folgen eines übernatürlichen Wirkens angesehen, und ihnen der Wert von ekstatischen Zuständen beigelegt. Als solche sind sie der äußere Beweis für die Gegenwart Gottes, der Beweis, daß die Nonne liegt „in fruitione Domini“ — damit ist auch ihre Wiederholung verbürgt, wozu Trauma, Gebet, Kirchenfeste usf. ihre Hand reichen. Die während dieser Zustände oder auch kurz vorher und nachher durch die Seele gehenden Gedanken gelten als Ausfluß der Gegenwart Gottes, als „Offenbarungen“. Stellt man sich dies alles vor Augen, dieses Versenken in göttliche Dinge, dieses „sinken in die ungegründete Flut“, das Streben, in die „innerste Innerlichkeit“ zu kommen, das leidenschaftliche Hineinfühlen in das Leben und Leiden Christi, halbe Tage, halbe Nächte lang, bei einem durch Askese und Krankheit heimgesuchten Körper — das alles mußte einen Zustand herbeiführen, in dem der Mensch sich gleichsam selbst verlor, und die Gewißheit des Selbstinneseins sich verwandelte in die Gewißheit des Gottinneseins — „ez ist min luteriu min, uz der dir geben wirt, daz du selber dich nit verstaust“, sagt Gott zu Margaretha (140) — „... das du in überwunderlicher weisz mer in im dan in dir selben bist...“, schreibt Heinrich an seine Freundin[1]; nicht mehr der Mensch wirkt, „sondern das Werk in ihm ist allein Gottes, und er hält sich leidend in Gott, der da in ihm wirket.“[2] Wo aber Gott ist und wirkt, da ist alle Erkenntnis zumal, da ist die Wahrheit. Und damit beginnt für den „gottförmigen“ Menschen ein neues Sein, gleichsam ein Übersein, der Mensch wird gleichsam „entmenschet“[3], er wird so vereinigt mit Gott, „daz got sin grunt ist“[4] — „das du da bekennist als du bekant bist und du da minist als du gemint bist“[5] — die Seele versinket in Gott und wird von Gnaden, was Gott ist von Natur: das ist für den Menschen das „himelrich uf ertrich“ (140). Der Weg aber zu diesem Himmelreich ist die Nachfolge Christi: der Weg des bitteren Leidens.

---

[1] H. N. 200. [2] Tauler II 259. [3] Seuse 337. [4] Ebd. 350.
[5] H. N. 174.

DIE RENAISSANCE DES LEIDENS CHRISTI

„Es mag nieman komen ze gôtlicher hocheit noch ze ungewonlicher sûzikeit, er werde denn vor gezogen dur daz bilde miner menschlichen bitterkeit.... Min menscheit ist der weg, den man gat, min liden ist das tor, durch daz man gan mûz, der zû dem wil komen, daz du da sûchest... alles min liden mûz von dir nah dinem vermugenne werden gelitten."[1]

Das ist das Große und alles Bewegende, das damals nicht allein die mönchischen Kreise, sondern auch die Laienwelt erfaßt hatte. Nicht daß der Gedanke neu war: dem augustinischen „Per hominem Christum tendis ad Deum Christum" folgte Bernhard's „Quid enim tam efficax ad curanda conscientiae vulnera nec non ad purgandam mentis aciem quam Christi vulnerum sedula meditatio"[2] – die Mystik aber machte ihn zum Mittelpunkt des Lebens, und dadurch vereinigte sie die beiden Ströme der damaligen Religiosität in sich: die Sehnsucht nach Heilsgewißheit und die durch innere wie äußere Umstände wachgerufene große Gottesliebe: Christus, der Schmerzensmann, war zugleich Gott, den man lieben mußte und lieben wollte; er war als Mensch der Weg, als Gott das Ziel; er war zugleich aber Herr und Richter über die Lebendigen und Toten. Den Weg der Armut, des Elendes, der Verschmähung und Bitterkeit bis in den Tod, denselben Weg müssen die Menschen gehen, wollen sie in den Himmel kommen.[3] „Denn wenn alle Meister todt wären, und alle Bücher verbrennet, so fänden wir doch an seinem heiligen Leben Lehre genug...."[4] Die Betrachtung und das Mitleiden der Passion Christi – „es ist allein der Weg und kein anderer, zu Gott zu kommen".[5] Im Leiden Christ liegt alles Heil; die fünf Wunden sind die fünf Pforten zum ewigen Leben.[6] Die Betrachtung des Leidens Christi ist allen frei; es kann dem Menschen von niemand genommen werden; alle Sünden wäscht es ab; es ist der gewisseste Weg in das ewige Leben, sagt Giseler von Slatheim.[7]

Durch Christi Leiden und Kreuzestod war jedem Menschen die

[1] Seuse 205.

[2] Vgl. dazu: Thomasius — S. 298, 268. Harnack 313. Seuse 203, Anm. 8.

[3] Tauler II 15. [4] Ebd. II 16; III 85. [5] Ebd. I 248; II 196.

[6] Ebd. III 96. Vgl. ferner: I 147, 176, 233. Vgl. auch Seuse 259. Unterlinden 285. Oetenbach 254.

[7] Preger II 161.

Möglichkeit gegeben, des ewigen Heiles teilhaftig zu werden; es war ein Schatz, der für alle bereit lag, aber den jeder selbst heben mußte[1] — „und doch so zúhet ieder mensch der besserunge als vil zů im, als vil er sich mir mit mitlidenne gelichet" spricht die Ewige Weisheit zu Seuse.[2] Der Mensch also, der für sich die Heilsmöglichkeit zur Gewißheit heben wollte — und was verlangte ein Herz sehnsüchtiger? —, der mußte selbst die Bitterkeit und das Leid auf Gethsemane und Golgatha erleben, soweit ein Mensch dies erleben kann. Das „cristfórmklich liden"[3] wird der Mittelpunkt alles Tuns und Denkens; „cristfórmklich liden" aus Liebe zu Christus, dem Schmerzensmann und Gott; „cristfórmklich liden" aus dem Verlangen nach der Heilsgewißheit. Wer so mit Christus gelitten hat, „der mücht und müst on allen zweivel auch mit im uff ersteen". Der würde mit ihm zum Himmel fahren „in gantzer, warer vereynung mit dem sun, in den vatter ...", und das Ziel alles mystischen Strebens wäre damit erreicht: „Was got hat von naturen, das hastu von gnaden."[4] Zu diesem Gott, in dessen Hand allein das zeitliche und ewige Schicksal ruhte, führte den Menschen nun auch die Liebe um der Liebe willen; jene Liebe, die über irdisches Maß hinausgeht; die „seraphische" Liebe, die so gewaltig, übermächtig das Menschenherz erfaßt, daß es meint, in dieser Minne „zerfließen", „vergehen" zu müssen; daß es, aus der Ohnmacht heraus, geistig diese Liebe zu fassen und auszudrücken, nach sichtbaren Mitteln zurückgreift: so schneidet Maria von Oignies sich Fleischstücke heraus 'nimio amoris incendio'[5]; aus Reue und Liebe schnitt Christine Ebner sich ein Kreuz tief in die Brust[6]; von „der fúrinen minne" getrieben, stach sich Seuse den Namen Jesu auf die Stelle des Herzens, daß das Blut niederrann.[7] Diese leidenschaftliche „rasende" Minne macht die Menschen „minnesiech"[8]; sie werden erfaßt von einer „unmessigen min", von einer „sennung waiswarnach, das es úber all ir kraft wer und das es ir tod műss sin"[9]; sie verzehren sich und zersehnen sich nach dem lebendigen Gott; sie begehren eine Liebe über alle Liebe, eine Summe aller bisherigen Liebe[10]; man will zunichte werden in dieser Liebe, man will sterben „vor minne" und in Gott begraben sein.[11] Und dieser Gott ist doch

[1] Harnack 368. [2] Seuse 258. [3] Ebd. 145. [4] Ebd. 519.
[5] Funk 127. [6] Ebner, Ch. 11. [7] Seuse 16.
[8] Tauler III 63; I 288. Töß 42. Mechtild M. IV c. XII 559. Mechtild M. M. 4, 6, 7, 37 usf. [9] Töß 42, 66. [10] Kirchberg 2, 14.
[11] Mechtild M. IV c. XII 560. Mechtild M. M. 7.

wieder zugleich der Mensch der Wunden und Schmerzen — tausend Herzen statt des einen möchte man haben, um sie vor Mitleid vergehen zu lassen[1] — und je tiefer das Mitleid, desto reichere Frucht bringt es für das Jenseits.[2] Man stellt sich den gemarterten Christus in nicht mehr zu überbietender Realität vor — man weiß die Zahl der Wunden — sie beträgt 5466.[3] — Man empfindet die Schmerzen der Geißelung; man hört die Hammerschläge; man wird krank vor Mitleid an den Tagen der Passion, die ganze Fastenzeit hindurch; ja man stirbt vor Mitleid am gebrochenen Herzen.[4]

Von dem Betrachten und geistigen Mitfühlen des Leidens Christi kommt man zum Empfang der Wunden — von der innerlich geistigen dann zur sichtbaren Stigmatisation. Gertrud die Große erfleht, durch ein Gebet angeregt, daß ihr die Wundmale eingedrückt würden, und es wird ihr die Erfüllung — '... scilicet intus in corde meo quasi corporalibus locis per spiritum cognovi impressa ... vulnerum tuorum stigmata'.[5] — Der Nonne Elsbeth in Katharinental erschien der Heiland ohne die fünf Wunden und verkündete ihr, daß er seine Marter und Wunden so tief in sie senken wollte, „das du ir an dir selbst empfintlich empfindest." Elsbeth fühlt denn auch „empfintlich geistlich" alle Schmerzen.[6] Irmgard von Kirchberg hat die Schmerzen an den Stellen der Wunden — „ein zeichen ... als täte sich Gott würdigen, sie mit den h. Wunden zn begnaden".[7] Agnes von Nordera fühlt täglich zur Kreuzigungsstunde Schmerzen an Händen und Füßen, „das si es nit möhte vertrucken".[8] Schwester Grünburg nahm sich das Leiden so zu Herzen, daß sie oft „der V zeichen gewar wart mit grossen stichen an henden vnd an füssen".[9] Von einer wirklichen Wunde, und zwar von der Herzenswunde, berichtet man aus dem Kloster Wittichen, wo „gott von minne" einer Nonne diese Wunde gab.[10] Schwester Lucia in Adelhausen nahm sich die Marter Christi so zu Herzen, „dz si der smertze vnd

---

[1] Gertrud IV c. XXV 379. Mechtild V c. XXX 365.

[2] Gertrud IV c. XXV 379.

[3] Gertrud IV c. XV 348 u. c. XXXV 399. Mechtild VII c. VIII 400. Seuse 34, 198, 204. Lechner 195. — Vgl. dazu Krebs 81. Peltzer 158.

[4] Vgl. Oetenbach 261. Katharinental 155, 160, 162, 177. Unterlinden 216, 339. Kirchberg 2, 3. Töß 62, 66. Vgl. Krebs 54.

[5] Gertrud II c. IV 66. Vgl. ebd. 69 u. 107.

[6] Katharinental 173. [7] Kirchberg 17. [8] Adelhausen 183.

[9] Ebd. 168. [10] Liutgart 454.

dz ser also vaste hindergie, dz ir hertze wart ein frůsche wunde, das es von blůte hin flos."[1] Auf die mögliche Entstehungsart dieser Herzwunde wirft der Bericht über Schwester Hedwig ein Licht: aus Mitleid mit dem Leiden Christi brachte sie sich mit spitzem Holz die Wunde bei und erneuerte sie lange Zeit.[2] Mit welcher Macht der Gedanke des Miterlebens der Passion auftrat, dafür ist Mechtilde von Stans ein Beispiel: sie ergab sich in so „hitzigem ernst" der nachfühlenden Betrachtung, daß sie oft „von unmåssigem innbrůnstigem ser ... ungewaltig ward aller irer kreft". Ihr brennender Wunsch, „etliches siner V minzaichen ... liplichen ze enpfinden" wird ihr in einer Vision erfüllt: das Herz wird bis an den Rücken durchwundet; Wasser und Blut fließt davon. Auf Mechtildes Bitte wird die Wunde äußerlich wieder geschlossen, damit die Gnade heimlich bleibe. Nach der Vision fühlt die Nonne denn auch ständig „das scharf ser". Für die Mitschwestern ist es nicht zweifelhaft, daß durch die Gnade Gottes und „von überkraft des brinnenden seres das ir hertz trůg, das das uswiel und schliege in hend und in fůss..." Denn Mechtildes Gang war jämmerlich, und ihre Hände unbrauchbar für jedes „kreftig werk".[3]

Diese Schilderung leitet über zum Verständnis der Stigmatisation einer Christine von Stommeln[4] und der späteren Elisabetha Bona von Reute[5], wo der eigentliche Gedanke dann völlig hinter der übertreibenden äußerlichen Nachahmung verschwunden ist.

Das Mitleid und das Mitleiden mit Christus war also das Bewegende in allen Kreisen; eine Ausnahme bildeten nur die Ketzer, die aus der Notwendigkeit des Mitleidens die extreme Konsequenz zogen und den einzelnen Menschen mit Christus auf eine Stufe stellten — '...sanguis boni hominis venerandus est ut sanguis Christi...'[6]. Sonst aber stand das Kruzifix gleichsam lebendig vor den Menschen — es bewegte die Gedanken des Kindes[7]; die Gedanken der Frau im alltäglichen Leben und in ihrer schwersten und glücklichsten Stunde[8]; es bewegte die Gedanken des Bürgers inmitten seines Berufes[9]; es erhebt sich mit voller Lebendigkeit vor dem Volke und reißt dieses fort wie einen Mann, den unschuldigen Tod des Herrn und Heilandes an den Juden

[1] Adelhausen 168. Sie hatte auch die „Zeichen" lange Zeit.
[2] Unterlinden 288.
[3] Töß 62, 64. [4] Wollersheim 16, 20, 49 usf.
[5] Elisabetha B. R. IX 282 u. X 132. [6] Preger I 465. [7] Langmann 1.
[8] Seuse 142. Ebner, Chr. 4. [9] Margaretha K. 482. Preger III 301.

zu rächen[1]; die Betrachtung und das Mitfühlen der Passion Christi ist endlich der Mittelpunkt des klösterlichen Lebens[2] — „darnach alles, das sy tett, sy schlieff oder sy wachati, sy betteti, sy auss oder sy trunck, sy rett oder horti reden, sy wer by den lûten oder von lûten: so was (ir) allezit aigenklich, das ain crůcz vor jr stůnde, da vnser herr mit allen sinen wunden anhieng, vnd wårend jm die wunden offen vnd als nůw, als er sy am karfritag enpfieng —"[3] und mit schmerzzerrissenem Blick schaute der Herr vom Kreuz und sprach: „Du můst den durpruch nemen dur min gelitnen menscheit, solt du warlich komen zů miner blossen gotheit."[4]

In diese Zeit hinein ist Margarethas Leben zu stellen, wenn es recht verstanden werden soll; und ihr Leben ist hinwieder der klare Spiegel des damaligen religiösen Ideals: der aus Gottesliebe und Heilssehnsucht emporgewachsene Versuch, ein zweiter Christus im Leiden zu werden; allem, was von der Welt und den Sinnen ist, abzusterben, das Leben zu verlieren, um es zu gewinnen: mit Christus auferstehen und eins werden mit Gott, „von Gnaden und nicht von Natur".[5] So sollte durch die mystische Vereinigung der Seele mit Gott schon im Diesseits die zwiefache Sehnsucht der Menschen erfüllt werden: Ganz Gottes zu sein und sicher des ewigen Heiles. Diesen Weg 'per hominem Christum ad Deum Christum' ging nun auch Margaretha Ebner. Von ihrem Freund und Seelenführer Heinrich von Nördlingen geleitet, hat sie in echter Weiblichkeit und unter dem Einfluß ihres kranken körperlichen Zustandes die mystische Hingabe, die Vereinigung mit Gott durch den „minnegrif in das hertz" gleichsam vorweggenommen, um dann voll Treue und Wahrhaftigkeit die via dolorosa bis ans Ende zu gehen und der Seligkeit der unio mystica ganz teilhaftig zu werden — „ich han mich dir geben und wil mich dir ewiklichen nimer genemen ... du bist min liep, so bin ich din liep ... und fröwe dik, daz in dir wonet der war got und daz dich min güet nimer verlaussen wil in zit und in ewiket".

Die Art, wie in den „Offenbarungen" die Renaissance des Leidens Christi durch Margaretha geschildert wird, läßt eine kurze Wiedergabe

[1] Joh. Vitod. Chr. 126. [2] Vgl. Seuse 34, 254. [3] Liutgart 450, 457.
[4] Seuse 34.
[5] Seuse 519: „So welcher mensch disen weg noch geen wöllte und erstorben und verdorben were an im selber in Christo, der möcht und müst on allen zweivel auch mit im uff ersteen."

angezeigt erscheinen, nicht nur um dem Streben der Nonne selbst gerecht zu werden, sondern um der Möglichkeit willen, hier die Entwicklung einer Stigmatisation bis zum letzten Stadium verfolgen zu können und von diesem Fall dann auf andere, vergangene wie gleichzeitige, zu schließen.

Nach dem Bekanntwerden mit Heinrich berührt Margaretha zum erstenmal das Leiden Christi; in unbestimmter Form noch bringt sie ihre Sehnsucht zum Ausdruck: es möchte ihr ganzer Leib voller Kreuzzeichen sein, soviele ihrer Platz hätten, „und daz mir ieglichs mit allem sinem liden und smertzn geben würd an allem minem libe“ (19). Sie hat „groz begird“ von den „minnenzaichen und werken“ zu hören und empfindet dabei große innere Gnade (19). Zur gleichen Zeit zeigt sich eine Verehrung des Kruzifixes, die geradezu leidenschaftliche Formen annimmt: Margaretha küßt ihr Kruzifix, preßt es mit aller Kraft an sich, und es ist ihr, als ob sie „von als grosser gnaud und übercreftiger süezkait“, die dabei in ihr Herz und alle ihre Glieder dringt, sterben müßte. Bei Tag und bei Nacht hatte die Nonne das Kruzifix so bei sich; außerdem legte sie noch ein Büchlein mit einem Kreuzesbild offen auf die Brust und drückte dies im Stehen und Gehen an sich; beim Schlafen aber tat sie es unter ihr Haupt. Oft nahm Margaretha heimlich ein großes Kruzifix und legte es auf ihr Herz, bis sie einschlief „in grozzer gnad“; der Wunsch, das große Kruzifix, das sich im Chor befand, zu küssen, ward ihr im Schlafe erfüllt, da im Wachen ihr es nicht möglich war, zu dem hohen Kreuz emporzukommen — sie küßte den Heiland, der sich ihr entgegenneigte, in sein offenes Herz und trank sein Blut (21).

Pfister sieht nun in dieser Verehrung ein sexuelles Moment und im Trinken des Blutes aus der Seitenwunde eine „sadistische Betätigung“.[1] Die Tatsache, daß die Kruzifixverehrung in diesen Formen damals eine allgemeine war, besonders im Zusammenhang mit der Verehrung der gnadenvollen fünf Wunden, wäre ja schon ein Gegengewicht gegen die sexuelle Auslegung dieses Verlangens beziehungsweise dieser Betätigung.[2] Das Hervorheben der großen, kräftigen Gnade und Süßigkeit beim Trinken des Blutes führt wohl auf den tatsächlichen Hinter-

---

[1] Pfister 475, 481.

[2] Das Bild des Saugens an den Wunden Christi ist von der Biene genommen, die aus den Blumen die Süßigkeit saugt. Vgl. Denifle 383 (I. A. 317).

grund: es ist eine Steigerung des Kelchgenusses bei der Kommunion. Die Sehnsucht der damaligen Menschen, mit dem lebenden Jesus beisammen zu sein und die 1300 Jahre gleichsam auszulöschen[1] und durch den persönlichen Verkehr mit dem Heiland der höchsten Gnade teilhaftig zu werden, ist die Urheberin dieses Verlangens und Denkens und macht es uns verständlich. Nicht anders verhält es sich wohl auch mit dem Greifen in das offene Herz Jesu, wie St. Thomas einst tat[2]: man will das Vergangene gegenwärtig machen, man ruft es sich so lebendig als möglich zurück, und das Hineindenken in die Erzählung des Evangeliums wird um so leidenschaftlicher, als eben die wirkliche Erfüllung des Sehnens unmöglich ist.

Um die Verehrung des Kruzifixes zu verstehen, braucht man sich weiter nur in die Seele Margarethas hineinzuversetzen: ihre ganze Sehnsucht ist, zu leiden wie Christus gelitten; und dieses Sehnen hängt sich an den kindlichen Glauben, durch das Tragen und andauernde bildliche Zusammensein gleichsam einen Abdruck des Leidens zu erhalten; denn noch ist weder über den Wunsch wie über seine Erfüllung volle Klarheit bei Margaretha. Typische Vorstellungen und Betrachtungen spielen mit herein, und was bildlich von anderen gedacht ist, wird von ihr wörtlich genommen — „willst du schlafen, so lege dich auf das Kreuz. ... Die zerdehnten Arme, die also weit ausgestreckt waren, die sollen deine Zuflucht seyn in allen deinen Nöthen, inwendig und auswendig. ... So du issest und trinkest, so sollst du einen jeden Bissen taufen in seinen heiligen Wunden ..., also bilde ihn in dich und dich in ihn.“[3]

So war „diu begird und der wandel“ zum Kruzifix und den Minnewerken ständig zunehmend; sie wollte „mit sinen liden versert“ werden so tief, wie es keiner seiner Freunde noch empfunden (33); und kein Leben, mochte es noch so vollkommen sein, galt ihr wertvoll, wenn es nicht den Weg in dem Leiden Christi ging (41). Selbst durch den Namen Jesus Christus, den Inhalt der ekstatischen Rede, wird Margaretha, „so minnenklich gezwungen und gedruket“ in das Leiden des Herrn. Es mehrt sich die Begierde, „daz sin hailiges liden mich durchserti und in mich getrucket wurde mit dem hochgelopten herren sant

---

[1] Vgl. Kapitel IV dieser Arbeit, Abschnitt: Zurückversetzung in die Zeit Christi.

[2] Pfister 484. [3] Tauler II 236.

Francissen zem as waren minnenzaichen, as ez kainem sinen fruind geben wer“ (46).

Die Fastenzeit des Jahres 1338 bringt der Nonne „ain sunderlichiu gabe von got“: wenn Margaretha etwas über das Leiden Christi liest, kommt ein großes Schmerzgefühl in ihr Herz, und sie kann nicht weiterlesen. Vierzehn Tage vor Ostern überfällt sie beim Singen des „Vexilla regis“ ein „smercze und ain serin“, daß sie sich in ihren Betstuhl setzen muß. Von da ab ist es ihr unmöglich, selbst über das Leiden Christi zu sprechen, „aber ich maht es wol gehörn“ (47). Dagegen kann sie bei einer sterbenden Schwester, die sie besucht, über die Minnewerke des Herrn reden; aber die Erregung ist dabei so gewaltig, „daz mir von der innern süessen genade ain lieht uzze brach zen augen mit ainem claren schin und daz wart denne gossen durch älliu miniu lider. daz machet mich denn as krank, daz ich kum den auten maht gewinnen“ (47). Auch der Anblick eines Kruzifixes verursacht ihr jetzt „grossen smerzen“; ja, ein fremdes anzusehen, bringt ihr bitteres Weh und macht sie für den ganzen Tag unfähig, etwas zu arbeiten und zu essen; am andern Morgen aber gewinnt sie „einen so minnenden jamer nach dem billde, daz ich mich dar in solt drucken und all min begird solt erfüllen (sic!), und do wolt ich gern min leben gelaussen han“ (48).

Die nächsten Fasten bringen die Erscheinung der „gebunden und gefangen swige“, die Erstarrung des ganzen Körpers bei Erwähnung der Passion Christi. Diese Art von Ekstase beherrscht von da ab das ganze Leben Margarethas, das im Zeichen der Renaissance des Leidens Jesu steht. Zur selben Zeit sah die Nonne an sich in einem Traum „die hailigen fünf minnzaichen in henden, an füezzen und in hertzen“ und empfand die allergrößte Gnade, so oft sie sich dieses Traumerlebnisses erinnerte (50). Das „Vexilla regis“ kann sie noch weniger hören als im vergangenen Jahr. Am Palmsonntag, als man während der Messe die Passion las, durchbricht der Jammer und der Schmerz „aines gegenwertigen enphindenlichen laides“ die „swige“, und Margaretha ruft mit klagender Stimme: „owe, owe! min herre Jhesus Cristus, owe, owe! min herzecliches liep Jhesus Cristus“ (50). Und sie hat keine Macht, diese Klagerufe zu endigen, bis es der Wille Gottes ist. Der Anfall hat die größte Erschöpfung nach sich; ebenso der folgende am Gründonnerstag; das Osterfest aber bringt eine volle Erholung.

Die Fasten des Jahres 1340 sehen eine neue Steigerung: Margaretha wird kränker, und das Leid und der Schmerz werden in den beiden

Wochen vor Ostern so groß und bitter, als ob sie gegenwärtig wäre bei Jesus, ihrem „geminten hertzeklichen liebsten lieb", und all sein Leiden mitansehen würde. Sie hat nur noch den Wunsch „in der minn und in dem lait mins herren liden tot" zu sein (52). Die Erwähnung des Leidens Christi hat jetzt noch eine „gemerte" Wirkung, die das ganze Jahr hindurch bleibt: der „swige"-Anfall endet damit, daß es Margaretha wie ein Geschoß in das Herz schießt mit einer „unkunder craft"; dieses Gefühl verbreitet sich über den ganzen Körper und zwingt Margaretha zuletzt zum lauten Schreien und Rufen. Sie ist dabei ihrer selbst ungewaltig und kann sich „der rüeffe nit enziehen", bis es Gott benimmt; bisweilen ist die Erregung so gewaltig, daß das „rot bluot von mir brichet", und Margaretha meint vor Weh sterben zu müssen (54).[1] Nach dem Anfall liegt sie gewöhnlich einige Tage in süßer Gnade.

Das Jahr 1341 zeigt die gleichen Erscheinungen: „do wart ez aber creftiger an mir" (55). Die Mitleidsrufe steigern sich. Das Leiden Christi wird ihr „gegenwertiklichen ... in inwendiger angesiht". Und schon wirkt es ohne äußeren Anstoß, „so ich ez nit hör und auch nit da von lise, sunderlichen alle vasten", auf Margaretha durch die „indern gegenwertikeit" (55). Von dem „indern leiden" war sie zuletzt „ussewendik as sere worden" (sic!), daß sie keine Berührung ertragen mochte — aber als am Ostersamstag das Gloria gesungen ward, empfing Margaretha „gancz gesunthait"; denn — also wird ihr von Christus gesagt —: sie hätte mit ihm gelitten, nun sollte sie fröhlich mit ihm auferstehen! — Die übrigen Erscheinungen dauern das Jahr über weiter, teilweise in gesteigerter Weise; aber die Nonne ist glücklich, zu leiden, wie Christus gelitten: „aun allen trost" (59) und daß sie alle ihre menschliche Kraft verzehrt hatte in dem Leiden des Herrn (63).

In der Fastenzeit 1342 steigern sich die Erscheinungen der „swige"; „do ich da aber kom vierzehen tag vor ostern, do wart ich geligerik, as mir alwege geschiht, und die selben vierzehen tage lig ich also, daz ich ain wort nit gesprechen mag" (63). Die Empfindsamkeit und Reizbarkeit der Seele gegenüber der Passion Christi hat so zugenommen, daß die täglichen Gebete zu Margarethas Gebrauch geändert werden müssen; sie kann selbst das Credo[2] nicht mit anhören und muß aus

[1] Pfister 480: „Das Hervorbrechen des Blutes ist zu undeutlich geschildert, als daß es sicher zu erklären wäre. Möglicherweise dramatisiert es eine Geburtsphantasie."

[2] Es wird darin bekanntlich das Leiden Christi ebenfalls erwähnt.

der Messe gehen, wenn im Evangelium etwas von dem Leiden Christi vorkommt; und ebensowenig erträgt sie, daß man die Namen der einstmals an Jesu Leiden und Sterben schuldigen Menschen erwähnt (65).

1343 zeigt die gleichen Erscheinungen; aber wie Margaretha wiederholt betont: „do wart es mir gemeret“ (67).

In der Fasten 1344 faßt die Nonne den Vorsatz, jeden Tag als Karfreitag zu begehen „mit begirden und mit der gegenwertikait“ der Passion (70). Wollte Margaretha etwas von den Minnewerken des Herrn reden, so fühlte sie im Herzen einen solchen Schmerz, daß sie sich „uf das hertze“ neigen mußte und lange kein Wort mehr hervorbringen konnte. Im gleichen Jahre fleht sie zur Gottesmutter, sie möge ihr helfen, daß ihr — Margaretha — die fünf Wunden eingedrückt würden „mit der enphindung“, wie sie dem hl. Franziskus „in gedrukt wurden“ (78). In ihrer unerfüllten Sehnsucht greift die Nonne wieder zurück zum Kruzifix und drückt es „bezwungen von grosser minn und von der gegenwertket gotes“ an das bloße Herz mit solcher Inbrunst, daß ihr Leib Totenmale bekommt. Gott selbst aber wehrt dem „minneklichen und süezzeklichen“ ab: „schone din selbes und lauz uns sunst bi anander sin“ (88).

Für die Fasten 1345 sind der Nonne noch größere Leiden von Gott verkündigt worden: ja, nach den lauten Rufen am Sonntag Judica wird ihr „diu war gegenwertket gotz“ und von seiner Barmherzigkeit zugesprochen, daß er „mit sinen hailigen minnewerken diu grösten werk an mir wörht, die er uf ertrich mit ieman wörhti . . .“ (93). Das heilige Leiden des Herrn kommt ihr alle Nächte „as gar creftiklichen“ in das Herz, daß die lauten Wehrufe mit einer Gewalt ausgelöst werden, daß die Umgebung Margarethas an ihr verzagte. Am Karfreitag nach Tisch dringt „der aller gröst smercz und wetage in daz herze mit der gegenwertkeit des hailigen lidens, daz mich duht, ich meht menschlichen wol tot sin“ (95). Es vermag die Nonne, wie seit Jahren, mit niemandem über das Leiden Christi zu reden oder davon zu hören; wohl aber kann sie mit dem Christuskind darüber sprechen, „daz mir allez sin hailiges liden as enphindelich wirt mit süezzekait und auch mit bitterm smerzen, daz ich dik bi dem kinde waine . . . und wirt mir as gegenwertig as ez mir in kainem dinge imer wirt“; aber den Inhalt dieser „Offenbarungen“ kann sie nicht niederschreiben, so gern sie es auch tun würde (102).

Mit der beginnenden Fastenzeit des Jahres 1346 erhöht sich das mit der „swige" verbundene Leiden wieder. Die „luten rüeffe" kommen so häufig und kräftig, daß Margaretha „as haiser wart, daz ich ain stime nit het, und daz tet mir as gar we, und enphieng daz mit grossem lust" (108). Der Nonne ist es in dieser Zeit unmöglich, die täglichen Gebete zu lesen; „und kunde noch enmaht kain betrachtung noch kainen gedank gehaben in daz liden unsers herren". In der Karwoche steigert sich noch die Gewalt der Rufe: Margaretha fühlt dabei die allergrößten Stöße an das Herz kommen und einen „as grossen wetagen, daz uber menschlichen sin was und daz ich wande, ich sölt ze iedem ruoffe min leben geendet han" (111). An Ostern aber wird ihr alle ihre „kranket genomen, daz mir wol was inwendik und uswendik" (112).

Nach Neujahr 1347 empfand Margaretha „ainer trureket gen der naht, und diu mert sich an mir, daz si mir ie ziter und ziter zuo gieng, und was mir as ainem, daz in ain unkundez ellende gat" (115). Mit dem Eintritt der Fastenzeit stellt sich „alle tag ze mittem tag diu gebunden swige" ein mit großen Schmerzen „und wert biz morgen ze metin" (118). Am Sonntag Laetare überkommt Margaretha „ain so grossez ellende mins lebens und mins lidens und hier ine wart ich gezogen mit ainer starken minne in daz hailig liden mins herren Jhesu Cristi. dar in schlosse ich mich und allez min unkundez liden, daz mir enmittunt an lag mit vil trehern, und do wart mir enphindenlichen geben ze verstan daz grosse liden, daz ich biz ostern vor mir het" (118). Am 14. März zur Zeit der Mette setzen die Mitleidsrufe ein: „owe-owe" mit solcher Kraft, daß man das Schreien überall im Kloster und bis auf den Hof hinaus vernimmt, Rufe, wie sie Margaretha aus „aigener craft" nicht ausstoßen zu können vermeint. Die Stöße, die an ihr Herz kommen, sind so gewaltig, daß drei Frauen die Nonne unter Aufbietung aller ihrer Kräfte halten müssen: der Leib schwillt an, ebenso das Gesicht und die Hände. Die „luten rüeffe" steigern sich in ihrer Zahl bis zu 250 „oder ein wenig mer" und gehen zuletzt über in die ekstatische Rede „mit ainem so gar süezzen lust in dem süezzen namen Jhesus Cristus", wobei sie wieder ihres Leibes „gewaltig" ist. Die lauten mächtigen Wehrufe wiederholen sich in der Folgezeit häufig und verursachen eine „wunderlichiu haiserin" und „dar zu wirt mir aller inwendiger trost benomen" (122). Das alles aber bewirkt Jesus Christus, er, der „in disem wege und in diser wunderlicher wise diu grösten kreftigosten

werk an mir und mit mir würket, die er nu in diser zit in sölcher minnender wise mit ainem menschen in aller der welt würket" (123). Eine weitere Erhöhung des Leidens tritt ein: die Mitleidsrufe können nicht mehr in die schmerzbehebende „rede" ausmünden: der Jammer und das Leiden „von dem so gar grossen ellenden liden mins herren, daz do creftiklichen in der wise in min herze kom, und daz belaib dar inne und brach nit uzze mit der gewonlichen rede, daz mir as unmesseklich we wart" (124).

Was Margaretha über das Leiden Christi empfindet, ist ein „lait, dem allez lait nit gelichen mag in diser zit. und wart mir sin liden as enphindenliche gegenwertig, as ob ez des tagez vor minen augen geschehen wer" (126). Diese „groz unmessig not in pitterm smerzen", die gewaltigen Mitleidsrufe „etwenn über menschlich wise grosse und lut, etwenn gewonlich mit der haiserin an mir" dauern mit wenigen Unterbrechungen fort bis in die Karwoche hinein. Am Gründonnerstag wird Margaretha durch „daz minneklich liden mins herren mit ainem geswinden schucz (sagitta acuta) siner minnstral in min herze mit ainem grozzen smerzen" aus dem Schlafe geweckt, und sie fühlt alsbald die Gewißheit, daß es die Stunde war des Beginnes des Leidens Christi auf dem Ölberg (131). Am Karfreitag endlich wird es zum Ereignis: „... von dem enphindelichen anblich alles sins smerzeliches lidens, ... daz mir denne as gegenwertig ist, as ob ichz vor minen ougen sehe ... von dem marterlichen anblik, des ich denne ze mal vol bin ..." ist Margaretha untröstlich – „do enphant ich ains innern smerzen in minan henden, as si mir erdent werent und zerzerret und durchbrochen wern ... und enphant in dem haupt ains wunderlichen serez, as ez mir durchstochen und durchbrochen wer ... und des selben smerzlichen brechens enphinde ich in allen minen lidern und sunderlichen in siten und in rugen, in den armen und in den bainen" – sie liegt in Todesnöten und verlangt aufgelöst zu werden (133) – damit ist Margaretha auf die Höhe Golgathas gekommen: sie leidet die Schmerzen, die Christus am Kreuze gelitten hat.

Überblickt man nun die ganze Schilderung, die absichtlich hier ohne Kommentar wiedergegeben wurde, so tritt eines vor allem hervor: der tiefe Ernst und die hingebende Ausschließlichkeit, womit Margaretha ihrem Ziel zustrebte: dem „gebildet werden mit Christo". In dieser restlosen Aufopferung von Leib und Seele, dem Einsetzen aller Kräfte liegt trotz Einseitigkeit und Krankheit eine Größe, der man die Anerkennung nicht versagen darf, wie man auch über das Streben und Ziel

selbst denken mag. Es tritt ferner hervor die hohe Auffassung, die die Nonne von ihrer Aufgabe: „cristfo̊rmklich liden" als solcher hegt. Da ist keine Spur von mechanischem und oberflächlichem Tun und Denken; keine Spur von äußerlicher Nachahmung; es geht das Streben aus dem innersten Sehnen hervor, nicht aus Äußerlichkeiten seine Kraft holend, sondern aus der lebendigen Vorstellung des zu erreichenden Zieles: Christus, der Mensch, und Christus Gott. Es bedarf andauernder, von Jahr zu Jahr sich vertiefender Betrachtung, Nachfühlens, Hineindenkens; es bedarf jahrelanger, ständig sich steigernder Leiden und Schmerzen des Leibes und der Seele, bis der Mensch fähig und würdig ist, das Leiden Christi an sich selbst zu erleben. Endlich tritt hervor: auch das innigste Mitleid und Mitleiden, das intensivste, ehrlichste Hineindenken und Einfühlen in das Leiden Christi sind nicht imstande, das endlich erlangte innere geistig-körperliche Selbsterleben der Passion Christi: die geistige Stigmatisation zur äußerlich sichtbaren zu machen. Es scheint unmöglich, das Leiden Christi noch tiefer auf den Menschen einwirken zu lassen, als es Margaretha tat; es scheint unmöglich, sich tiefer hineinzuleben, als es hier geschah: Leib und Seele sind gleichsam wie eine Knospe bis zum letzten Augenblick des Aufbrechens gekommen — das Öffnen scheint natürlich, notwendig zu sein —, aber es kommt nicht dazu. Es bedarf also einer unmittelbaren Einwirkung von seiten Gottes oder von seiten des Menschen selbst. Zieht man Gott nicht herein, so ergibt sich: Margaretha wurde durch ihren ausgeprägten Wahrheitssinn und ihre nüchterne Veranlagung verhindert, irgendwie auf ihren Körper einzuwirken, um des Beweises des Mitleidens, der fünf Minnezeichen, teilhaftig zu werden, und so blieb ihr versagt, worauf sie jahrelang Leib und Seele eingestellt hatte, was sie Tag und Nacht ersehnte und erflehte, was ihr schon in einem Traumgesicht gegeben worden. Aber sagt die Nonne nicht selbst, daß Gott-Christus „mit sinen hailigen minnewerken diu gro̊sten werk an mir wo̊rht, die er uf ertrich mit ieman wo̊rhti ... diu gro̊sten kreftigosten werk an mir und mit mir würket, die er nu in diser zit in so̊lcher minnder wise mit ainem menschen in aller der welt würket" (93, 123)? Und spricht nicht Heinrich im Anschluß daran das, was Margaretha in Demut nicht voll auszusprechen wagt, spricht er es nicht aus, wenn er die Worte des Evangeliums: „Heli, heli lamah" usw. auf Margaretha in ihrem Leiden anwendet.[1] Endlich, empfindet nicht die Nonne am Kar-

[1] Vgl. Pfister 478. Ebner, M. Einleitung XXVIII.

freitag des Jahres 1347 tatsächlich nach ihrer Schilderung das Leiden Christi am Kreuze? So scheint eine Erklärung nahe zu liegen: für den mittelalterlichen Menschen, der wahrhaft Christus nachfolgen, wahrhaft mit Christo gebildet werden und mit ihm gleichsam sterben wollte, um so zur Vereinigung mit Gott zu kommen, für diesen Menschen war im Gegensatz zu unserer Anschauung und Beurteilung nicht die körperlich sichtbare Stigmatisation die Hauptsache, sondern das innere geistig-körperliche Miterleben.

Von der Nonne Lukardis, geboren c. 1276, wird berichtet[1], daß sie im Anschluß an eine Kruzifixvision an den Stellen der fünf Wunden die heftigsten Schmerzen fühlte; die Wunden selbst waren dabei nicht sichtbar. Von dieser Zeit an pflegte sie mit dem Mittelfinger die Stigmenstellen an Händen und Herz zu bearbeiten; die Wunden an den Füßen suchte sie mit der großen Zehe zu „öffnen". Nachdem die Nonne zwei Jahre hindurch sich so körperlich und auch geistig — durch intensive Betrachtung der Passion Christi — vorbereitet hatte, wurde ihr in einer Nacht im Anschluß an eine neue Christusvision die rechte Handwunde aufgetan; zehn Tage später ungefähr zeigte sich die linke Handwunde usw.[2] Also: das innerliche Erleben des Leidens Christi berechtigt, dem eigenen Mitleiden sichtbaren Ausdruck zu geben. Gewiß, die erste Handwunde öffnet sich im Anschluß an eine Vision; aber die Nonne hat dem „öffnen" vorgearbeitet durch jahrelanges Betasten und Schlagen der Stigmenstellen. In diesem Faktum sieht weder Lukardis noch der Verfasser der Vita etwas Unrechtes; denn das äußere Einwirken ist nur eine Folge des inneren Erlebnisses; und das ist das Ausschlaggebende. Je nach Charakter und Veranlagung bleibt es bei der innerlichen Stigmatisation, oder es kommt zum „Ausschlagen" der mächtigen inneren Empfindung: zur äußeren Stigmatisation; es ist nur selbstverständlich, wenn der wahrhaft fromme Stigmatisierte die Stigmen dann zu verbergen sucht. Für den Legendenschreiber wie für die große Masse — und für die Nachahmung — bleibt natürlich die sichtbare Stigmatisation, das unerhörte Wunder, die Hauptsache — die Größe des Menschen nach dem sichtbaren Erfolg zu beurteilen, ist aber nicht das Vorrecht des mittelalterlichen Legendenschreibers und Volkes geblieben. — Aus der Zeit des ersten Kreuzzuges wird berichtet „... nonnulli etiam crucis signaculum sibimet in frontibus ... sive in quolibet corporis

[1] Lukardis 314. [2] Vgl. ebd. 315, 316, 342, 347.

loco divinitus inpressum ostendebant ipsoque se stigmate ad eandem Domini militiam prescriptos credebant —"[1] wie damals die Menschen das Kreuz zum Kampfe nahmen und in ihrer Begeisterung mit dem Kreuz „stigmatisiert wurden", so hat die Frömmigkeit eines Franz von Assisi und der Mystik überhaupt die Nachfolge Christi im Leiden genommen und entsprechenden Ausdruck gefunden in der Stigmatisation, im Selbsterleben des Leidens Christi.[2] Daß dabei das Höchste und Wichtigste für den wahrhaft frommen Menschen im innern Erleben des Leidens Christi und der Zeichen des Leidens lag, zeigt das Leben eines hl. Franz ebenso wie das einer Margaretha Ebner; hier blieb es beim inneren Erleben, dort verlangte das innere Erlebnis auch äußeren Ausdruck. Ließe sich diese Hypothese als eine Tatsache erweisen, so würden sich die Stigmatisationen des Mittelalters erklären lassen, ohne die unmittelbare Wirkung Gottes herbeiziehen zu müssen, und ohne daß man gegen die Stigmatisierten den Vorwurf bewußter oder unbewußter Täuschung sich selbst wie der Welt gegenüber zu erheben brauchte — das Öffnen der Wunden nach dem seelischen und körperlichen inneren Erlebnis ist eine Sache von sekundärer Bedeutung; d. h. das, was für uns ein unlösbares Problem zu sein scheint, war für den mittelalterlichen Menschen, der das Leiden Christi durch wahrhafte Religiosität innerlich erlebt hatte, überhaupt kein Problem. Auf den Ernst und die Größe dieses strebenden Bemühens würde das „Öffnen" der Wunden keinen Schatten werfen können, so wenig wie auf das sittliche Verhalten des Stigmatisierten.

MARGARETHA UND CHRISTUS-GOTT

Die Seele, die mit Jesus Christus den Weg des Todes gegangen ist und das Leben der Welt verloren hat, wird das wahre Leben gewinnen in der Vereinigung mit Gott. Das Verhältnis der „minnenden Seele" zu Gott wurde in der Zeit Margarethas immer ausschließlicher nach dem Vorbild und Beispiel des Hohen Liedes geschildert und erlebt. Bernhards Homilien über das Hohe Lied; das Gedicht „die Tochter von Sion"; die mystischen Traktate und Predigten faßten natürlich das sehnsüchtige Verlangen der minnenden Seele nach dem Bräutigam, die Vermählung der Seele mit Gott-Christus, rein bildlich. Aber für viele Frauen lag die Gefahr nahe, zu vergessen, daß es ein Bild war; zu ver-

[1] Meyer, K. 483. [2] Vgl. zur Stigmatisationsfrage: Merkt. Götz 53.

gessen, daß es sich nicht um die mit dem Leib verbundene Seele handelte; und die Gefahr war um so größer, als das rein geistige Verhältnis durch den Gottmenschen Christus in die körperliche Sphäre gesetzt wurde, und himmlische und irdische Liebe gleich Zwillingsschwestern zu verwechseln waren. Die vielen Christuserscheinungen in der Gestalt eines Jünglings, eines „ziren herrn umb drizzig jar", der die Seele der Nonne tröstet, ihr den Minnekuß gibt, als Gemahlin anspricht – der sinnliche Hintergrund wird nicht immer auszuschließen sein. Es ist ein Unterschied zwischen einer Schwester Adelheid, die beim Abendspaziergang im Klostergarten, als der Name Jesus erwähnt wird, von Baum zu Baum springt und jeden ans Herz drückt, in der Meinung, Christus vor sich zu haben[1] – und einer Christine Ebner, deren frauenhaftes Empfinden ein Traum in zarter Reinheit widerspiegelt: Der Herr besucht das Kloster, und Christine sieht ihn im Garten durch ein Fensterlein – und sie wollte Jesus näher sein und ging ihm in den Garten nach, aber „verbarg sich doch hinter einen Baum vor ihm" – im gleichen Augenblick stand Christus vor ihr und sprach also: „Was überhebst du dich und bist doch Staub und Erden!" Da sprach sie: „Ach Herr, das weiß ich wohl" und thät sich sehr schämen von dem Wort, das unser Herr gesprochen hat: „was überhebst du dich". Es wurden ihre inneren Sinne aufgetan, und sie erkannte ihre Sünden; Christus verzieh ihr diese alsbald und zog sie an sich, „daß sie an ihm klebet, als der ein Wachs drucket in ein Sigill...."[2] Völlig anders ist dagegen das Gebaren Adelheids von Breisach: auf dem Wege zur Kommunion, zur „hochzit", kommt die Nonne unter eine umstürzende Bütte zu liegen, wird verzückt und „vereinbert mit Gotte, das si kam zů dem kusse. Vnd lag da vntz zů vesperzite."[3]

Die Auserwählung der einzelnen Seele, ihre Bevorzugung vor allen andern kommt zwar auch für Männer vor[4]; nimmt aber bei den Frauen doch eine bestimmte Färbung an: „du pist mir liber denn indert ein mensch uf ertrich on ein mensche. und von heut untz uber ein jor, so pist mir denn der libst mensch den ich uf ertrich hon", so spricht der Herr zu Adelheid Langmann.[5] Im Anschluß an das Hohe Lied spielt sich das Erlebnis der Klausnerin von Waldeck ab; Christus spricht zu ihr: „siehe ich hab dich mit meinen göttlichen Armben umbfangen,

[1] Engeltal 13. [2] Ebner, Chr. 15. [3] Adelhausen 154.
[4] Ebner, Chr. 34.
[5] Langmann 15, 25. Vgl. auch Ebner, M. 307. Töss 63.

begehre von mir was du wilt ... du soltes mich lieben als wie ich dich liebe, von grundt meines Herzens und soltest sein mein allein und sonst niemand mit dir gemein ... Daruff saget er: „du bist ganz schön, mein Freindtin und ist kein Macull an dhier“ und hinderließ ihr den göttlichen Kuss.“[1] Mit Adelheid Langmann tauscht Christus die Worte: „dein hertz ist mein, ich wil in deim hertzen sein ... mein zukersüezzez und mein honigsüezzez lip, mein zarte, mein reine, du pist mein und ich pin dein. wir sein vereint und süllen vereinet ewiclichen sein.“ Und zur Klausnerin von Delckhofen sagt Christus: „ich bin dein und du bist mein, was möchte auch besser sein.“[2]

Das Verhältnis der minnenden Seele zu Christus dem Bräutigam wird in weitgehendster Parallele mit der irdischen Liebe und Hochzeit geschildert und erlebt: da kommt zuerst die Vorstellung der Braut im Himmel — sie gefällt allen wohl.[3] Christus wird nicht müde, ihr seine Liebe zu versichern und gibt der Auserwählten die innigsten Namen: „... mein minnensuzzez liep, unter deiner zungen ist honig; ...dein munt smekt noch rosen und dein leip noch viol ...“[4] Auch eine gegenseitige Eifersucht macht sich geltend: Adelheid war nach der Messe „hintz einem menschen gegangen und gab im ein güldein vingerlein“ — Christus stellt sie darüber zur Rede: „... wie getarstu on mein urlaup indert gen oder hin geben?“[5] — In einer Traumvision drückt er die Nonne an sein Herz, „daz si dauht, si klebot in im als ain wahs in ainem insigel. und mer denne vir wochen was er ir gegenwertik ein irem hertzen als si in gesehen hat.“[6] Endlich kommt Adelheid in einer Verzückung zur Vermählung mit Christus: Spes und Caritas führen sie empor „zu der stat, do der herre, ir liep, innen was. all porten waren in uf getan.“ Sie wird auf ein Bett von grünem Samt gelegt — und Christus, strahlend in Schönheit, naht mit großem Gefolge, kniet nieder vor dem Bett und kehrt sein Antlitz zu dem der Nonne — ihre Seele scheint von Minne zerfließen zu müssen; da sprach er: „mein geminte“ und zog die arme sündige Seele in seine Gottheit ...[7] Ebendieser Nonne

[1] Kirchberg 10.

[2] Langmann 46. Vgl. Strauchs Hinweis auf die weltliche Minnepoesie, ebd. 103. Kirchberg 12. Adelhausen 180. Mechtild I c. I 10: 'Tu in me et ego in te et in aeternum non derelinquam te.' Ebd. 140. 233: 'Cor meum tuum est et cor tuum meum est.' Mechtild M. M. 66.

[3] Langmann 12, 18, 20. [4] Ebd. 26. [5] Ebd. 27. Vgl. auch 36.

[6] Ebd. 67.

[7] Langmann 63. Vgl. Mechtild M. 474. Mechtild M. M. 12. Dazu H. N. 251.

schreibt Abt Ulrich von Kaisheim: „du pist deinem gemahil (Christus) liep, gar liep und von hertzen liep ... er wil dein ein weil nit mangiln ab dem gemahilpettlein ... er let dich jagen und treiben zu im, daz du im dester paltlicher dinst. reht als on scham ein gemahil iren gemahil an vellet, helset, umbvaht, treutet und umsleuzt ... er spilt mit dir daz minnenspil und gewint des nimmer genueg ...“[1]

Es ist klar, daß solche Parallelen für schwache und leidenschaftliche Naturen Gefahren in sich bergen, die nur durch sittlichen Ernst überwunden werden können. Aber zugleich ist zu bedenken, daß solche Bilder und Vergleiche durch die Gewohnheit ebenso durch den Sprachgebrauch selbst nicht die Wirkung hatten, wie man es beim ersten Lesen heutzutage meinen möchte; und Ausdrücke wie gemahel, lust, wollust, suëzze, kuss sind mehr aus der Innigkeit der Hingabe an Gott erwachsen als aus dem Gedanken an sinnliche Beziehungen.[2] Das Verhältnis der frommen Nonne war in der Regel — es gibt Ausnahmen nach oben wie nach unten — von der Vorstellung des hohen Wertes ihrer Seele für Christus-Gott einerseits, von der naiv frommen Überzeugung andererseits beherrscht, daß zwischen Christus-Gott und ihr, der Nonne, ein sozusagen privates kindlich-bräutliches Verhältnis auf Du und Du besteht — alles Leid und alle Freud ist ein persönliches Geschenk von Gott; für sie allein hätte er das Erlösungswerk vollbracht — „du pist mir als liep: und het ich nit mere mit meiner marter und mit meim tot erlediget denn dich ein, ez gereuwe mich nimmer allez, daz ich erliden han“[3] — alles Leid und alle Freud wird mit ihm geteilt; er hilft in den Nöten des Leibes und der Seele in völlig persönlicher Weise; und die Frauen fühlen die Nähe ganz natürlich; die eine geht an seiner Hand durch das Unwetter in die Kirche[4]; die andere fühlt den göttlichen Atem aus dem heiligen Mund und meint, es hätte Gott mit niemand mehr zu schaffen auf der Erde als gerade mit ihr[5]; eine andere — sie ist noch im kindlichen Alter — käme nach dem Tode gerne wieder, die Mitschwestern zu besuchen; aber sie weiß eben nicht, ob Gott sie so lange entbehren kann[6]; kein Wunder, wenn die einzelne Nonne ihre Rechte wahrt: Schwester Adelheid sieht während der Mette Schwester Mechtilde „gar ernestlich“ an; auf deren Frage nach dem Grunde des

[1] Langmann 93.
[2] Vgl. u. a. Tauler I 55, 284; II 203. Zu I 55 vgl. Anm. ebd.
[3] Langmann 27. [4] Oetenbach 261. [5] Kirchberg 17.
[6] Adelhausen 172, 179; besonders 169f.

vorwurfsvollen Blicks sagt Adelheid: „Da empfand ich unsers herren gegenwertikeit sicherlich und dauht mich, er tet dir gutlicher danne mir.“[1]

„Die Frömmigkeit erscheint bei Margaretha durchwegs als erotische Beziehung auf Jesus, und zwar einerseits als konjugale, andererseits als mütterliche Minne“, zu diesem Resultat gelangt Pfister.[2] Beim Verhältnis Margarethas zu Christus ist eins vor allem hervorzuheben: Der Herr erscheint ihr nur dreimal in menschlicher Gestalt; jedesmal im Traum; als „gewaltiger herre“ kommt er mit der verstorbenen Schwester als derjenige, der über sie die „maisterschaft“ haben soll. Er spricht sie „gar ingüetlichen“ an: „wie maht du mich imer so gar liep gehaben, as du mich liep hast?“ — Darauf ward ihr die Erkenntnis, dieser Herr wäre Christus, und er meinte die ungestüme Liebe, die Margaretha zu seinen heiligen Liebeswerken hätte[3] (40). Es ist also ein geistiges Verhältnis, das sich allerdings in der größten Hingabe kundgibt und in den damals üblichen Ausdrucksformen bewegt.

Die Jesusverehrung Margarethas ist charakterisiert durch die Verehrung des Namen Jesu.[4] Er hat nach ihrem Glauben eine „sunder stat“ in ihrem Herzen, die Gott selbst dort sich bereitet hat, und zwar hat er sich viermal in das Innerste des Herzens gedrückt[5] (128) — wenn Margaretha sich auf diese Stelle legt oder darauf drückt oder die Hand darauflegt, so empfindet sie eine süße Gnade von hier aus sich dem ganzen Körper mitteilen; ja, der Atem stockt, und ein süßer Geschmack geht von der Stelle durch die Kehle in den Mund empor. Um dies zu verstehen, muß man sich erinnern, daß Gott seinerzeit den „grif in das hertz“ getan hat, zuerst im Schlafe, dann im Wachen, es ist die Stelle, wo der gläubige Sinn die mystische Vereinigung gleichsam lokalisiert — Margaretha erwähnt diesen Zusammenhang selbst (129). Diese ge-

[1] Engeltal 18. Langmann 47. [2] Pfister 475.

[3] Vgl. (22, 159). Die übrigen Erscheinungen sind rein dogmatisch bedingt; vgl. unten: Margaretha und ihre Stellung zur Eucharistie.

[4] Vgl. über die Namensverehrung: Seuse 15, 153. H. N. 229. Gertrud IV c. V 312. Harnack 314.

[5] Pfister 475 schreibt: „Wenn sich der süße Name Jesu ihr zu 40 malen ins Herz drückt, so kann sie nachher nicht einmal die Hand auf das Herz legen...“, was nicht den Tatsachen entspricht; ebenso dürfte die daran geknüpfte Folgerung: „Die Gewissensbedenken gegen die einer irdischen Liebesraserei doch gar zu ähnliche religiöse Erotik beschwichtigt Jesus selbst...“ doch zu weit gehen.

heiligte „stat in mir under den rippen bi dem herzen, da ich aller genade zem ersten enpfinde und dar uz mir elliu götlichiu süezzeket geben wirt und smeke" (135), ist es auch, wo die körperlichen Speisen in der Fastenzeit „ein widerstosse" finden, wodurch Margaretha heftiges Leiden bei Zusichnahme von Speise und Trank verursacht wird „biz an den osterabent"[1]; man wird diesen Widerstand wohl als hysterische Störung ansprechen können; aber es darf nicht übersehen werden, daß ebendiese Stelle durch die Berührung von Gott geweiht war, und das Bewußtsein, etwas unmittelbar von Gott Gewirktes und körperlich Lokalisierbares in sich zu tragen, ruft bei Margaretha nicht nur seelische Freude und Ehrfurcht, sondern auch körperliche Süßigkeit bei jeder Berührung dieser Stelle hervor (128, 140); so betrachtet, dürfte wohl der erotische Hintergrund ausgeschlossen sein.[2]

Der Name Jesus Christus wird Margaretha zum erstenmal mit einem von außen her in das Herz kommenden Wohlgeruch ins Herz gedrückt im Jahre 1332 und dann beim großen mystischen Erlebnis des Jahres 1335 mit solcher Intensität, daß er sich nicht mehr im Herzen zurückhalten läßt, sondern nach einigen Tagen als ekstatische „rede" hervorbricht, die von da ab, zusammen mit der später auftretenden „swige", das Leben Margarethas beherrscht. Nicht die Nonne spricht dabei; es ist „diu creftige genade unsers herren", die „in süezzem lust us mir ret" (32); von sich selber aus könnte die Mystikerin infolge der Erschöpfung, die sich nach der „swige" und den Wehrufen einstellt, „ain ainiges Wort nit gesprechen", wenn ihr es nicht von Gott gegeben wäre (121). „... kain ding in diser welte ist süesser noch lustlicher denne der nam Jhesus Cristus"; durch ihn wird sie „so minnenklich gezwungen und gedruket in daz liden mins geminten liebes Jhesu Christi" (43) und „aun den namen Jhesu und aun sin hailigez liden mag kain guot nimer volbraht werden" (100). Der süße Name Jesus Christus führt die Nonne in das Mit-Leiden mit dem Leiden des Herrn; der Name ist aber auch der Lohn für alles Leiden und alle Schmerzen der „swige"; was „daz oug nie gesach und ore nie gehört und in menschen herze nie kom ... daz wirt mir alles so minneklichen geben mit dem süezzen namen Jhesus Cristus" (78); denn während der „rede" ist Gott der Mystikerin „as gegenwertig und as begriffenlich in der sel und in dem

[1] Vgl. (92, 108, 134).

[2] Vielleicht wirkte hier eine Lehre der spekulativen Mystik ein; vgl. Preger II 219.

herczen und as enphindenlich in aller der kraft as er würket in himel und uf ertrich, as ob ich ez mit minen liplichen augen sähe..." (32). Im Zusammenhang mit der Verehrung des Namen Jesus Christus steht das Verlangen Margarethas mit ihrem „lieben herren sant Johansen uf dem geminten herczen Jhesu Cristi" zu ruhen und daraus zu trinken (33, 74). Wenn die Nonne beim Beten kommt „ze der manunge des süezzen tranches, daz er (Johannes) trank und sok us den süezzen brüsten Jhesu Cristi, so moht ich ... daz wort nit wol gesprechen und sas ... ain wil und bin denne in dem lust und in der begirde, daz ich von minnen gern da stürb" (74). Das Verlangen, derselben Gnade teilhaftig zu werden, löst dann die entsprechende Verzückung aus (75). Diesen Vorgang beurteilt nun Pfister dahin: „Meistens ist ihr Jesus der Ehemann. Der Orgasmus infolge der Phantasie, sie sauge an den süßen Brüsten Jesu, trägt jedoch homosexuellen Charakter".[1] Man braucht aber nur sich zu erinnern, daß das Ruhen an Jesu Brust mit St. Johannes eine Lieblingsvorstellung der mystischen Frömmigkeit war; daß das Bild des „Saugens" der göttlichen Wahrheit sehr häufig gebraucht wurde sowohl den Männern wie den Frauen gegenüber[2], um eine Auslegung wie die obige ablehnen zu dürfen; die Vorstellung der unbeschreiblichen Gnade und nicht die krankhafte Sinnlichkeit löste die Verzückung aus.

Das Verhältnis der Seele wird von Margaretha entsprechend der Anschauung und Ausdrucksform ihrer Zeit geschildert, und Ausdrücke wie „herzecliches liep" oder „gemahel diner seel" oder „bin ich din liep, so bist du min liep" lassen an sich keinen Rückschluß zu auf „erotische Beziehung" und „konjugale Minne". Je weiter Margaretha fortschreitet in dem „gebildet werden mit Christo", desto klareren und bestimmteren Ausdruck nimmt das Verhältnis ihrer Seele zu Gott an. Handelte es sich zuerst um eine einseitige Hingabe, dann um das mystische Erlebnis in der allgemeinen Form, so kommt zuletzt immer mehr die ausschließliche persönliche Beziehung zum Durchbruch. Gott-Christus offenbart der minnenden Seele: „du bist der warhait ain begrifferin, miner süessen genad ain enphinderin, mines götlichen lustes ain versuecherin und miner minne ain minnerin. ich bin ain gemahel diner sel, daz ist mir ain lust ze miner ere. ich han ain mineklichez werck in dir, daz ist

[1] Pfister 482.

[2] Vgl. Gertrud IV c. IV 304. Tauler I 293; III 96. Langmann 28. H. N. 281. – Mechtild M. M. 12, 13. H. N. 241, 242, 251.

mir ain süesses spil. des zwinget mich din minne, daz ich mich lauz finden, daz ez der sel as genuoch ist, daz es der lip nit liden wil. din süezzer lust mich findet, din inderiu begirde mich zwinget, din brinnendiu minn mich bindet, din luteriu warhet mich behaltet, din ungestüemiu lieb mich bewart. ich wil dich frölich enphahen und minneklich umvahen in das ainige aine, daz ich bin. daz ist miner güetkait nit ze vil. da wil ich dir geben den minnenkus, der diner sel ist ain lust, ain süesses inners berüeren, ein minnekliches zuofüegen" (69). Diese „Offenbarung", worin Margaretha in der letzten Hälfte des Jahres 1343 ihre bisherigen mystischen Erfahrungen gleichsam zusammenfassend wiedergibt in der üblichen typischen Ausdrucksweise, aber mit dem unverkennbaren Bemühen, das individuelle Erlebnis durch die äußere Form hindurch zu retten, läßt die seelische Struktur der Nonne klar erkennen: Margarethas höchstes Verlangen geht nach der Vereinigung mit Gott und Erkenntnis der Wahrheit; diese beiden stehen untereinander im engsten Zusammenhang und bilden den Hauptinhalt dieser „Offenbarung". Die Vereinigung mit Gott, das Berührtwerden von Gott ist aber die Folge der Hingabe alles Denkens und Tuns an Gott. Vergegenwärtigt man sich die durch das Hohe Lied beeinflußte Ausdrucksweise — auch Heinrichs Briefe kommen in Betracht[1], so wird man in dieser „Offenbarung" nichts von Überschwang finden, und ein Urteil, wie es Pfister fällt: „Die liebestrunkene, zur Zeit der zuletzt erwähnten „Offenbarung" 53jährige Jungfrau trug somit recht sinnliche Begierden nach ihrem himmlischen Gatten", dürfte mehr der Theorie wie der Wirklichkeit entsprechen.[2]

Von dem Jahre 1344 ab ist eine Steigerung in der Innigkeit der Beziehung zu Gott deutlich bemerkbar; es mehren sich nicht nur die Verheißungen Gottes: „stand uf, ich wil dir geben, daz oug nie gesach und ore nie gehört und in menschen herze nie kom"[3], — Margaretha hört auch von Gottes Barmherzigkeit die übliche Versicherung[4], daß sie ihm „der liebsten Menschen ainez wer" (93). Ihre Sehnsucht zeigt ihr jetzt erfüllt, was ihr vor Jahren zum Vorbild gegeben (23): in einem Traumgesicht wird ihr die „minnent sel" gezeigt, die vor Minne „siechet" — es ist Margarethens eigne Seele. Und die Wahrheit dieses Gesichtes wird der Nonne bestätigt durch ihr Jesukind, „daz lachet und sprach:

[1] Vgl. H. N. u. a. 251, 252; dazu 174. [2] Pfister 475.
[3] Vgl. u. a. (78, 84, 89, 105).
[4] Vgl. Ebner, M. 306, Anm. zu S. 93, 17.

„ist nit war worden allez daz ich dir geset han?" (110). Die Offenbarungen Gottes über die gegenseitigen Beziehungen häufen sich — „niemen waiz waz dich zwinget, denne der din herze da minnet" (113, 136), bis im gleichen Jahr, da Margaretha die Vollendung im „gebildet werden mit Christo" erreicht: das An-sich-selbst-Erleben des Leidens Christi, auch das „überbildet werden in der Gottheit" den bestimmtesten Ausdruck erfährt und die Vermählung der Seele für Zeit und Ewigkeit zur glückseligen Tatsache wird — „und ist diu zit mir as enphindenlich und begriffenlich diu gegenwertiket gotez und diu warhet, diu der herre selber ist, wer ez mir alle zit, ich het ez für himelrich uf ertrich. mir wirt auch in rehter minne geben ze begern vil unkunder grosser begirde, so wird mir denne geantwurt: 'ich han mich dir geben und wil mich dir ewiklichen nimer genemen. ich bin ez allain der war got, der din herze besiczen sol. aller din lust ist in mir, so ist aller min lust in diner sel und in dinem herzen. du bist min liep, so bin ich din liep. ez ist min luteriu min, uz der dir geben wirt, daz du selber dich nit verstaust. lide mich durch min minne, wan ich ez von dir nit geraten mag. ich bin ez allain diu luter warhet, diu in dir lept und uz dir würket ... und fröwe dik, daz in dir wonet der war got und daz dich min güet nimer verlaussen wil in zit und in ewiket. ich bin din süezzer lust uf ertrich und du min fröde in dem himelrich ... ich bin ez allain din herre und din got und din ainigez lip, der an dir grossiu werk würket'." Nun ist es nicht mehr ein Nehmen und Geben von seiten Margarethas, es ist ein Geben und Nehmen auf beiden Seiten: der Allgewalt der Minne muß Gott selbst sich gleichsam fügen — „bin ich din liep, so bist du min liep. ist din lust in mir, so bin ich mit aller miner craft in dir und wil mich uz diner sel und uz dinem herzen nimer geschaiden wan mit din sel in daz ewige leben." Margaretha hat begehrt „daz über lebent und tot ist", und ihr wird gegeben, was über Leben und Tod ist: das Eins-Sein mit Gott „von Gnaden, nicht von Natur", das Gottschauen:

„Das Unbeschreibliche,
Hier ist's getan —"

und Christus-Gott selbst fordert seine Auserwählte auf zur Freude und zum Frohlocken: „frawe dich, daz dir din herre und din got diner sel as nah ist, wan du bist min gemahel, so bin ich din lieb. du bist min fröde, so bin ich din fröd. du bist min lust, so bin ich din lust. din wonung ist in mir, so ist min wonung in dir. lid mich durch mine

minne, ich wil dir lonen mit mir selber und wil alle din begirde mit mir erfüllen, und wil dir geben daz aug nie gesach, ore nie gehort und in menschlich herze nie kom und wil dir min hailig gotheit geben ze aim ewigen niezzen."[1]

MARGARETHA UND IHRE STELLUNG ZUR EUCHARISTIE

Die vielen Wunder, die im Zusammenhang mit der Eucharistie überliefert werden, haben ihre Quelle auf dogmatischem Felde[2]; sie sollen die Wahrheit der Transsubstantiation ad oculos demonstrieren. Das Verwandeln der Oblate in ein Kindlein; das Hervorbrechen frischen Blutes; das Erkennen der nicht geweihten Hostie; die wunderbare Nährkraft der Eucharistie; die nachwirkende, sinnlich empfundene Süßigkeit; das Erscheinen des ganzen Leibes in der Hostie; das Leuchten und Goldwerden der Arme des Priesters beim Emporheben der Oblate — all das geht zurück auf den Beweis der Theorie durch die Wirklichkeit. Wenige Beispiele mögen die Umrahmung für Margarethas Auffassung geben.

Wirkt schon die Betrachtung göttlicher Dinge so, daß die Seele mit Süßigkeit erfüllt wird, wie eine in ein Honigfaß gelegte Brotkrume[3], so löst der Empfang von Christi Fleisch und Blut die größte Süßigkeit aus: Kunigunde von Rottweil empfand zwei Tage solche Süßigkeit im Schlunde, als wenn Honig hinunterflösse, und konnte ohne leibliche Nahrung dabei bleiben. Hildeburg genoß die Süßigkeit drei Wochen lang, und alle übrige Nahrung schmeckte in dieser Zeit wie Honig[4]; es ist natürlich, daß eine Agnes Blannbekin die beim Genuß der Hostie empfundene Süßigkeit so unvergleichlich mit aller irdischen Süßigkeit findet 'sicut acetum in comparatione mellis'.[5]

Die direkte Verbindung zwischen Himmel und Erde sieht eine Nonne in Engeltal: eine Röhre reicht vom Himmel hernieder in den Kelch hinein und „drug die heilicheit dar ein", und die Hostie verwandelt sich in ein Kindlein.[6] — Mechtild von Sulz wird von Bruder Konrad auf die Probe gestellt: er bringt ihr eine unkonsekrierte Hostie; aber die Schwester ruft sogleich: „Lieber Bruder Conrad, hie bringestu meinen

[1] Vgl. (140, 147, 149).
[2] Vgl. Harnack 291, 346, 511. Thomasius-S. 227. Günter 159. Krebs 67.
[3] Kirchberg 2. Adelhausen 173. [4] Kirchberg 8, 9. Langmann 59.
[5] Blannbekin 58. [6] Engeltal 26.

Gott nit, sondern nur das Brod."[1] — Als Schwester Irmgard zweifelt, wie Gott in der Hostie sein könnte, da werden ihr die Augen aufgetan, und sie erkennt, daß er in der ganzen wie in der geteilten Hostie gegenwärtig ist; ebenso erkennt die Nonne im Geiste die Wandlung im Kelch „ganz verändert in frisches Blut".[2] — Schwester Ludgard empfängt täglich miraculose, nicht durch Priesters Hand, die Kommunion, und ihre Mitschwestern schmecken den Geruch der Oblate und des Weines aus ihrem Munde.[3] Schwester Irmgard wird die ganze Adventszeit mit Himmelsbrot gespeist[4]; Elisabetha Bona nahm drei Jahre keine andere Nahrung zu sich als die Eucharistie.[5] — Das Motiv wird noch deutlicher: Schwester Adelheit liegt gar krank zu Bett. Da kommt ein Herr zu ihr gegangen, setzt sich zu ihr, bricht sich aus der Hand ein Fleischstückchen und reicht es der Nonne mit den Worten: „Dies ist mein Fleisch und mein Blut."[6] Adelheid Langmann war während der Sequenzen „ein teil von ir selber" kommen und sah unter dem Lesen des Evangeliums, wie „unser herre kom uf den altar in eins kindleins weis". Das springt zu den Schwestern und umarmt die Frommen, kehrt auf den Altar zurück, verwandelt sich bei der Wandlung in die Oblate, bei der Kommunion wieder zum Kindlein, das aber dann, als der Priester es genießen will, „mit handen und mit füezzen wider strebet"; nach dem Empfang wird des Priesters Herz lauter wie die Sonne, und Langmann sieht das Kindlein in ihm spielen. — Beim Segen erscheint es mit einem Male wieder vor der Schwester — „was merer worden und was wol als ein kint um vier jor" — und küßt die Schwester; diese aber hat jetzt einen leichten Zweifel: „du pist ez leiht nit unser herre" — da weist das Kind die Wundmale: „nu glaub daz ich ez pin" und verschwindet.[7]

Es scheint nicht möglich, alle Zweifel über die Transsubstantiation noch gründlicher mit einem Schlage zu verscheuchen, als es hier gegeschehen, und es scheint das ganze visionäre Erlebnis wie ein Beweis auf die Worte Bertholds von Regensburg: „Nû warum laet er sich nît sehen als er ist? . . . wer möhte ein rôes fleisch geniezen oder rôes bluot getrinken? Wer möhte einem kindelîn sîn houbetlin oder sîniu hendelîn oder siniu füezelîn abe gebizen?"[8] Die frommen Frauen aber sahen das Kindlein, das Fleisch und das Blut, und damit ist jeder

[1] Kirchberg 4. [2] Ebd. 19, 7.
[3] Ebd. 1. Töß 32. [4] Kirchberg 17. Vgl. auch Funk 123.
[5] Elisabetha B. R. 279.
[6] Katharinental 159. [7] Langmann 18. [8] Thomasius-S. 231.

Zweifel behoben. Folgerichtig ist auch Schwester Adelheid in Katharinental über eine eucharistische Vision — die Oblate erschien ihr so groß wie der Mond, wenn er voll ist, und ein Leuchten ging von ihr aus, klarer als Sonnenschein — sehr verwundert; sie bedürfe doch nicht einer solchen Vision (Gesichtes), sagt sie zu Gott; er wisse ja, daß sie keinen Stoß am Glauben erlitten habe.[1]

In diesem Zusammenhang sind auch Margarethas Träume und Visionen zu betrachten; die Süßigkeit und Änderung der Materie beim Empfang. Die Nonne sieht in einer Traumvision den „aller lutersten claren lip aines mannes, und der lag blozzer vor mir". Dabei empfindet sie die größte Gnade und Süßigkeit — „und da wart mir geben, daz wir den lip allen sölten essen. daz was mir ain grosser dinge, daz man den lip tailen und essen solt". Dann aber verstand sie, „daz ez der zarte fronlichnam wer unsers herren" (50). Ähnlich ist das zweite Traumgesicht: Margarethas Bruder bringt ihr, in weißes Tuch gehüllt, „ainen ganczen menschlichen lip"; sie macht es auf und erkennt den Leib als den des Gekreuzigten „und daz enphieng ich, ez wer der hailig fronlichnam . . " (110). Es bedarf keines Hinweises, daß diese Traumgesichte dogmatischen und nicht sexuellen Hintergrund haben.[2] So sind auch Margarethas Aussagen zu nehmen über die Empfindungen bei der Kommunion. Die geweihte Hostie ist im Munde das „aller süezzest dinge, von dem ich nit gescriben kan, daz ich der materi nit enphant" (61). Was damals zuweilen geschah, wird, analog dem allgemeinen Fortschreiten, seit 1345 zur dauernden Gnade: die Nonne empfindet statt „der materi des brotez" große Süßigkeit und wundersamen Geschmack, und die Wahrheit der Tanssubstantiation ist ihr „as enphindenlichen und gegenwertklichen" als ob sie das Fleisch und Blut leiblich sehe, esse, trinke „in aller der wise, as ez uns der hailig cristenlich gelaub set" (105). Oft löst der Gedanke an den bevorstehenden Genuß der Eucharistie die Vorstellung des hl. menschlichen Leibes Christi aus; er wird ihr gegenwärtig „als er uf ertrich gie", und sie denkt mit Freude und Lust, daß sie so wahrlich sein Fleisch und Blut empfangen soll (136); ja, es ist ihr zuletzt, als käme mit dem Priester

---

[1] Katharinental 156.

[2] Pfister 473; z. F. 480: „Der süße Geschmack, den der Jesusname und die Hostie hervorzaubern, hat seine Wurzel in der infantilen Zeugungstheorie, welche die Befruchtung auf ein Essen zurückführt, sowie in der Verlegung von unten nach oben, wie Freud den bekannten Vorgang nennt."

der Herr selbst in der Form seines menschlichen Bildes, wahrer Gott und wahrer Mensch, und sie könnte wahrhaft seinen ganzen Leib genießen. Die Begründung „as warlich mirz der hailig cristenlich gelaub set, gancz gothet und war menschet, sines hailiges fleischez und bluotz" (151) zeigt ebenso auf die Mitwirkung dogmatischer Interessen, wie sie auch hinüberleitet in das rein persönliche Empfinden: Der Empfang der Eucharistie bleibt der sichtbarste Beweis der Einigung mit Gott, wenn auch der geistige Kommuniongenuß an Gnade den sakramentalen erreichen kann[1], und so betont auch Margaretha bei der Kommunion immer wieder das Empfinden der „gegenwertiket unsers herren"[2] — „diu war gegenwertket gocz, die ich da blozzklichen in min sel enphangen han an mitel und von der minne, diu min sel gezwungen hat, und ich waiz, daz ich die lebenden craft gocz in mir han, sin hailigez bluot und flesche" (89).

Der Genuß der Eucharistie, ja, der Gedanke an den Empfang bringt eine Ledigung der Bande der „swige"; und der Tag des Empfanges bleibt, wie schon erwähnt, von der „swige" frei.

Seit dem Jahre 1341 nimmt sie einmal in der Woche das Sakrament (61); von 1347 ab auf Heinrichs Rat hin zweimal (142), aus dem Verlangen heraus, „daz ich in enphahe in ain luter sel und in ain raines herze und in ain warhaftes cristenlichez leben".

Diesem Gedanken und Wunsch reiht sich Margarethas Verhalten bezüglich des Interdiktes folgerichtig an: den Zwiespalt, darin sie durch das päpstliche Gebot und das Verlangen des eigenen Herzens nach dem Genuß des Sakramentes gebracht wird, entscheidet sie in kindlich frommer Weise auf Grund ihres Sehnens und ihrer wahren Frömmigkeit: „herre, laustu mich unreht tuon, so muostu ez für mich büessen" (36), und sie geht wie bisher zum Tisch des Herrn, und die Gnade wird nicht gemindert. Diesem kindlich frommen Entscheid tritt aber die schöne „Antwort Gottes" zur Seite, wodurch Margaretha für sich und alle durch das Interdikt in Zwiespalt geratenen und gequälten Herzen die Befreiung findet (36 u. 103): — „wer dar in sinen hailigen lichnamen liez von rehter minne und forht götlicher liebe, daz wer guot; und wer in enphieng in rehter minne und ganczem getruwen, dem wölt er sich ouch in rehter minne geben, wan er der allain wer,

---

[1] Tauler II 98.
[2] Vgl. (67, 70, 82, 85 usf.).

der der warhet ain rehter ganczer bekenner wer" — ein Ausspruch, dessen edle Freiheit und tiefe Religiosität Margarethas Charakter uns am nächsten bringt.

DIE ÜBERWINDUNG DER SCHWERKRAFT

Als typisch mystische Erscheinung wird das Schweben des Menschen, meist im Zusammenhang mit dem Versunkensein in das Gebet oder Betrachtung der göttlichen Dinge, berichtet.[1] Auf neuplatonische Tradition zurückgehend, findet sich diese Erscheinung in der christlichen Heiligenlegende, wo sie in der Verklärung Christi ihr näheres Vorbild hat, und wird dann besonders von der Mystik beansprucht. Um aus der Fülle einiges anzuführen: Adelheid von Au war so von Gottes Liebe entzündet, „daß sie aus Lieb gegen ihrem himmlischen Preidigamb, alss sie sang, in dem Lufft geschwebt hat".[2] Schwester Elsbeth ward über ihren Stuhl schweben gesehen; zur selben Zeit zeigte sich im Stuhle selbst die goldne Inschrift: 'Veni, electa mea'.[3] Während Schwester Offmya in ihr Gebet versunken war, „wurdent ir ussren kreft als gar ingezogen, und ward der gaist als kreftig das sy ward schweben in dem luft".[4] Eben im Kloster Töß zeigte sich diese Erscheinung des öfteren, daß die Schwestern im verklärten Licht „wol ainer elen hoch in dem luft" schwebten.[5] Die Phantasie geht dann weiter bei einer Elsbeth von Beggenhofen, die während des Betens „auf erhaben ... ward, dass sie swebet in den lüften verr ob der erden und flog zwirent als ein vogel hoch über alle swestern ...".[6]

Soll man nach einer inneren Erklärung dieser Erscheinung suchen, so geben Berichte wie die folgenden einen Fingerzeig: Schwester Adelheids Gemüt „ware zum Gottesdienst so leicht, dass sie, als sie zuer Metten aufgestanden ist, vermeinte (sic!), sie köndte über das Closter fliegen"[7]. Wenn Thomas v. Kempen betete, war sein Antlitz wie verklärt; er stand gleichsam nur mit den Spitzen der Füße auf der Erde, und es schien, als wollte sein ganzer Körper in den Himmel auffliegen, wo sein Geist und sein Verlangen war.[8] Seuse war es nach seiner Verzückung am Tage der hl. Agnes „neiswi als ob er in dem lufte

[1] Günter 66. Krebs 98. Görres LII.
[2] Kirchberg 2, 14. Unterlinden 111, 346. [3] Katharinental 173, 152.
[4] Töß 32. [5] Ebd. 36, 41, 107.
[6] Oetenbach 269. Vgl. Preger I 61, 65.
[7] Kirchberg 6. Töß 42. [8] Böhringer 696.

swebti“.[1] Das Schweben drückt also die Sehnsucht und die Inbrunst des Betenden aus oder das durch gewisse innerliche freudige Zustände ausgelöste Gefühl der Leichtigkeit. Beides trifft bei Margaretha zu, und die Fäden gehen hin und her. Beim zweiten Besuch Heinrichs, der wie ein Engel in der Not gekommen, fühlt Margaretha alles Leid und alle Traurigkeit abfallen — sie hatte eine so „unkundiu geringkait des libes ... also daz ich mins libes niht enphant, und mir was als ich enbor gieng“ (24). Dasselbe Gefühl empfindet sie vor Eintritt der ekstatischen Rede: die größte „gerinket, daz mich dunket, wie ich min selbes lip von mir gelet habe“ (34). Von hier ist es nur mehr ein Schritt zum Schweben selbst, das denn auch bald von der Nonne berichtet wird: Wenn beim Beginn des Betens — vorzüglich ihres „paternosters“ — ihr Herz „gefangen wart mit ainer as unkunder genade, daz ich nit west, welhen weg ez wolt“, dann kam es entweder zu einer Art Verzückung: Margaretha saß „in wunderre fräde götliches lustes“, oder es trat die ekstatische „rede“ ein; oder sie wurde in diesem gehobenen Gefühl der Erwartung — „ich maht niht beten und sass alzo in ainem lust götlicher fröd von metin biz prime — erhebet, daz ich die erde nit rüeret“ (48).[2] Es ist also das Glücksgefühl der Gnade, das Wegfallen alles irdischen Tun und Denkens, selbst des Betens, das ausschließliche „nach got gedenken“, wodurch dieses Gefühl des Schwebens hervorgerufen wird — es ist das Schweben der „minnenden sel im ainigen ain“, das auch den Körper aller Erdenschwere zu entkleiden scheint.

DIE LICHTERSCHEINUNGEN

Wie die Überwindung der Schwerkraft, so sind auch die Lichtphänomene, von denen die Mystiker und Mystikerinnen berichten, subjektive Empfindungen, soweit es sich nicht um rein äußerliche optische Täuschungen handelt. Die Brücke, auf der diese, durch den jeweiligen körperlichen und seelischen Erregungszustand ausgelösten Erscheinungen zum übernatürlichen Ursprung kommen, darf vielleicht in der Vorstellung von der Gnade gesucht werden, genauer: in der Vorstel-

[1] Seuse 11.

[2] Pfister 479 glaubt hier „eine Gleichsetzung mit dem Jesus der Himmelfahrt“ annehmen zu können, „wobei der bekannte typische Traum, in dem der Schläfer sich schweben fühlt, die sexuelle Unterströmung in M a r g a r e t h a s Seele interpretiert“.

lung über die Vermittlung der Gnade von seiten Gottes in die menschliche Seele. Wenn das Licht der Gnade den Menschen ganz erfüllt, dann wird es sich auch in die Sinne und Glieder ergießen ... so erläutert der hl. Bernhard bildhaft die Wirkung.[1] „In dieser Geburt gießt sich Gott mit Licht in die Seele, also daß das Licht groß wird in dem Wesen und in dem Grunde, daß es sich auswirft und überfließt in die Kräfte und in den äußeren Menschen. Also geschah St. Paulo, da ihn Gott rührte auf dem Wege mit seinem Lichte und zu ihm sprach. Ein Gleichnis des Lichts erschien da auswendig, daß es seine Gesellen sahen, und umpfing St. Paulum. Also ist es auch mit den seligen und frommen Seelen: die Überflüssigkeit des Lichts, das in der Seelen Grund ist, übergießet sich in den Leichnam, und der wird davon Klarheit" – so predigt Tauler.[2] Im Zusammenhang damit darf noch auf „das Feuer" der Liebe hingewiesen werden[3]: Im Wesen der Seraphim, der Engel der höchsten Liebe[4], ward etwas Bewegliches, Lebendiges, etwas Heißes und Scharfes, etwas Überquellendes angenommen – und die Mystik hatte es eben mit dieser Seraphimsliebe zu tun. – „... Und wo war je die Liebe ohne Glut? Höre jene Wanderer, die mit Jesu gingen und ihn nicht kannten: Brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Wege?" – „Kinder, das ist die feurige Liebe, die das Mark und das Blut verzehret, und in der wird der Mensch zumal aus sich selbst gesetzt. Ein Mensch war von diesem Feuer so größlich entbrannt inwendig und auswendig, daß er niemals traute, zu einem Stroh zu kommen, und gedachte, es müßte von der Hitze von ihm entzündet werden. Ein anderer Mensch konnte von der Hitze nimmer schlafen; nur in dem Winter, so es geschneyt hatte, da legte er sich in den Schnee, und also entschlief er, und zuhand floß der Schnee als Wasser fern und nahe um ihn. Sehet, Kinder, also dringt die feurige Liebe durch den Geist in den Leichnam. ..."[5]

Dieses Licht, dieser Strahl, darin sich Gott gleichsam mit der menschlichen Seele vereinigte; dieses Brennen und Glühen des Herzens, alle diese bildlich gedachten Vorgänge wurden von den meisten der frommen Frauen wörtlich genommen und so erlebt; legendaren Übertreibungen war unter diesen Umständen weitester Spielraum gelassen. Daß dagegen bei einzelnen Mystikerinnen die geistige Auffassung derartiger

[1] Thomasius-S. 267. [2] Tauler I 124; III 59. [3] Thomasius-S. 286.
[4] Vgl. Ebner, M. 33. Mechtild M. 438.
[5] Tauler III 75. Vgl. I 287.

Erlebnisse sich durchzusetzen strebte, geht deutlich aus ihrer Darstellung hervor. So hatte Ida von Hohenfels während ihres innerlichen Kampfes, ob sie in das Kloster eintreten sollte oder in der Welt bleiben, eine Vision — „Von dieser gesicht kam ein liecht über si und erfült si von der scheiteln unz an den fus und enpfand wol, dass es got was, das si fült, und was so vol worden, dass si des dauht, were es icht anders gesein, denn got, si were alles zerprochen."[1] Gertrud die Große leiht dem Erlebnis ihrer Seele folgende Worte: 'Cum itaque illam desideratissimam faciem exhibentem copiam totius beatitudinis, ut praedixi, mihi immeritae applicuisses (es handelt sich um eine Visio „facies Domini"), ex deificis oculis tuis sensi per oculos meos intrantem lucem quamdam inaestimabilem, suavificam, quae transiens omnia interiora mea supra modum mirabilem virtutem in omnibus membris meis videbatur operari; primo quidem quasi evacuans omnes medullas ossium meorum, hinc etiam ipsa ossa simul cum carne annihilans in tantum quod tota mea substantia nihil aliud sentiebatur esse quam splendor ille divinus, qui ultra quod dici posset delectabili modo in seipso colludens inaestimabilem animae meae exhibuit serenitatis iucunditatem.'[2] Gott ist Licht und wird im Lichte geschaut; die göttliche Gnade wird wieder im Bilde des Lichtes ausgedrückt, das die Gottheit in die Seele des Menschen gießt — es war natürlich nichts schwieriger, als für diesen höchsten geistigen Vorgang einen entsprechenden Ausdruck zu finden: wie sehr sich die ernsthaft strebenden Mystikerinnen darum bemühten, zeigt auch die Schilderung, die Ida von Hutwil darüber gibt; diese Nonne hatte zuerst ein „wol V tag" währendes Gesicht, wobei ihr — sie hatte das irdische Bewußtsein verloren — göttliche Geheimnisse eröffnet wurden. In diesem Gesicht sah sie „in den himel, nit in den himel, do die heiligen innen sind", und sah den Herrn Jesus, wie er auf Erden ging, „... sah aus den (Herz)wunden scheinen ein liecht, das was also schön und als gros, das si es joch nit kond zu der sunnen geleihen. Und do si in das liecht sah, do was es als gros in im selber, dass sie des feures flammen nit ze ende mocht gesehen, weder ober sich, noch in sich, noch nebent sich ... und das liecht, das von seinem Herzen leücht, das schein über si, dass si darinnen stund und enpfieng als vil götlicher süssikeit, weisheit und freuden und minne und wart als vol, dass si nit mer mocht enphahen. ... Und in dem kam ein

[1] Oetenbach 238. [2] Gertrud II c. XXI 101. Ebd. II c. V 69.

liecht auf si und ward ob ihr geteilt in dreu und do es ir begonde nahen, do was es an der teilung der dreier, je eins höher, denn das ander, und was doch nit wann ein liecht und kant aber das nit geleichen.“ Das Licht wird ihr dann wieder entzogen und sammelt sich in sich selbst, und in diesem „unmessigen liecht“ sieht sie ein kleines Fünklein, und dieses zeigt ihr an, wieviel „ein mensch in disem leib enpfinden mag wider der angesicht gottes. Und dise gesicht und enpfindung gieng iren leib nit an, und sah iren leib do ze gegen stan. Si sah aber ein pild in ir, das diss wunder alles enphieng und si enpfand wol, dass es ir sel was. Si kond im aber kein gleichnusse geben.“ Im Anschluß daran hatte sie neun Wochen „alle tag neues bekennen“. Am Mittwoch der Marterwoche erstand der Herr in ihr, d. h. in dem Bilde, unter dem sie ihre Seele sah; von seinen strahlenden Wunden gingen Lichter aus, und wenn sie darnach an die Marter des Herrn dachte, „so schinent ir die liechter in der selen augen, dass si nit mocht gedenken, denn dass si sach. Und ward hie innen etwen also geeiniget, dass si nit west, ob es unser herr was oder ir sel. Und wenn si diss ansah, so zoh es si auf an allen schaden und so ir herz traurig was, so ward si erfreuet, und zoch aber si als her wider mit der begirde, dass si geren hette ein mitleiden gehabt mit der marter unsers herrn. Das werte mer denn I jar.“[1]

Man sieht deutlich, wie sehr die Nonne bestrebt ist, das rein Geistige des ganzen Vorganges auszudrücken; sie stellt sich gleichsam außerhalb ihres Leibes und ihrer Seele; den Leib geht das Erlebnis überhaupt „nit an“; er ist völlig passiv; die Seele selbst wird möglichst geistig aufgefaßt; es ist ein Bild, das sich durch kein Gleichnis ausdrücken läßt. Die Seele wird von dem Lichte, das aus den Wunden des Gottmenschen strömt, und dann von dem Lichte der Dreieinigkeit – so darf wohl das dreigeteilte Licht, das doch nur eines ist, gedeutet werden – völlig umhüllt und erfüllt und erkennt darin die göttlichen Geheimnisse, soweit dies „ein mensch in disem leib enpfinden mag“. Der wirkliche Vorgang aber ist gerade gegenteilig: in der „Vision“ wird nicht von Gott das Licht in die Seele geworfen, sondern die durch Kontemplation und Askese in den denkbar erregtesten Zustand gebrachte Psyche wirft ein erhöhtes Licht auf den Gegenstand ihrer Sehnsucht, d. h. die religiösen Bilder und Vorstellungen werden leb-

[1] Oetenbach 254. Preger II 263.

hafter, zahlreicher, farbiger, als solche einzeln, wie in ihren Verbindungen untereinander — die so gewonnenen „liechter“ werfen ihre Reflexe „in der selen augen“ zurück —, und die Nonne kann selbst nicht mehr unterscheiden, „ob es unser herr was oder ir sel“.

Die Sehnsucht des Herzens, die tatsächliche „brennende“ Liebe zu Gott, die Angst oder die Eitelkeit hielt den oben erwähnten Kreislauf in ständiger Bewegung; daß an seinem Zustandekommen neben der Vorstellung von Gott, der das Licht ist, und den man im Lichte schaut, und der Vorstellung von der Gnade unter dem Bilde des Lichtes auch optische Täuschungen vielfach beteiligt waren, wird man nicht in Abrede stellen können, so seicht dieser Grund auf den ersten Blick erscheinen mag; man braucht sich nur vor Augen zu halten, in welchem Zustand seelischer und körperlicher Reizbarkeit, Übermüdung, Erwartung die einzelne Nonne in der stillen dunklen Kirche betete, träumte; und man braucht nur selbst in der Nacht oder beim Morgengrauen in der Kirche geweilt zu haben, um die Wirkung nachzufühlen, die das plötzliche Aufschimmern eines Lichtes, das Hereinfallen des ersten Sonnenstrahles oder des letzten — „radius solis, in modum sagittae acuatus“ — auf die fromme Frau ausüben konnte.

Den oben angeführten Berichten treten dann, besonders im Zusammenhang mit der Vorstellung der innern Glut der Liebe, zahlreiche grob sinnlich aufgefaßte Erscheinungen zur Seite. Von Adelheid Langmann wird berichtet, daß eine Feuerflamme aus ihrem Munde fuhr.[1] Christine Ebner hatte solches Liebesfeuer im Herzen, daß man die Glut äußerlich spürte.[2] Eine Laienschwester in Adelhausen war derart von Minne entbrannt, daß ihr Leib verdarb „von dürre“ wie ein Strohbund; und hörte sie von Gottes Minne, so ward ihr Antlitz glühend.[3] Feuerflammen wie Sonnenstrahlen kamen aus Schwester Gertruds Mund[4]; von Irmgards Antlitz und Mund schimmerten Strahlen und heller Glanz; das innere Feuer schlug armsdick aus dem Munde, so daß sie darüber sterben zu müssen meinte.[5] Das Herz Hedwigs von Regensburg leuchtete durch das Gewand wie die Sonne durch Glas.[6] Seuse „entsank im selb und ducht in, daz neiswaz liehtes“ aus seinem Herzen dringe: ein goldnes Kreuz mit hell strahlenden Steinen ward sichtbar, und den Glanz konnte auch die darüber gelegte Kappe nicht verbergen.[7] Bei

[1] Langmann 13. [2] Lechner 169, 189. Vgl. Preger I 55; II 271.
[3] Adelhausen 165. [4] Unterlinden 202. Vgl. auch 345.
[5] Kirchberg 13. [6] Engeltal 22. [7] Seuse 17.

Schwester Mechtild sah man nach der Kommunion ein Licht wie Sonnenschein aus dem Munde leuchten; und ein andermal, als sie in großer Andacht Gott „frölikliche" in der Seele hatte, ward ihr Leib „durchlúchtig . . ., das man si nút möchte liden, vnd můste man si dryge tage in beschliessen".[1]

Bei Margaretha treten die Lichtphänomene im Jahre 1335 auf, also im Zusammenhang mit dem großen mystischen Erlebnis. Sie selbst führt die Erscheinung auf Erhöhung der göttlichen Gnade und Steigerung der leiblichen Kraft zurück (37); wenn die Nonne nachts in ihrer Zelle aufschaute, sah sie weiße Lichtlein vor sich, so daß sie glaubte, es tage, während doch draußen noch Nacht war; in diesem Licht wird auch ihre ganze Umgebung erhellt. Das Licht aber wird Margaretha gegeben „ze ainer gelichet der ruo, die got in minnendem lust hat in der minnenden sel und siu in im" (37). Als sie Fasten 1338 während des Besuches bei einer schwerkranken Mitschwester die Hemmung, die das Reden über das Leiden Christi schon damals auszuüben begonnen, überwand und von den Minnewerken und Gott „wunderberiu wort" spricht, wird sie innerlich so erregt, „daz mir von der innern süessen genade ain lieht uzze brach zen augen mit ainem claren schin und daz wart denne gossen durch älliu miniu lider" (47). Die Stärke der inneren Erregung nimmt der Nonne den Atem; körperliche und seelische Aufregung bedingen also in ihrem Zusammenfließen wieder ein mystisches Erlebnis. Das Ausbrechen des Lichtes aus den Augen wie eine Flamme tritt seither „dik und vil" auf; ebenso die Erscheinung kleiner Lichter vor den Augen, ein Beweis der dauernden, hohen innerlichen Spannung. Das Bewußtsein der Gegenwart Gottes mit der Überfülle der Gnade und der dadurch verursachten ekstatischen „rede" ruft ein andermal „ain gesihtikliches lieht" hervor, das Margaretha ganz durchdringt, „daz ich mich lang nie geregen maht" (85). Diesen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem innersten religiösen Leben stehenden subjektiven Phänomenen treten solche zur Seite, an deren Zustandekommen wohl das „irdische" Licht mitwirkend war. So, wenn Margaretha in der Nacht „ain lieht" schaut, das den ganzen Chor erleuchtet (43); wenn ihr über der schlafenden Nichte „ain grossez lieht" erscheint (40); oder wenn „nach vesper spat in dem cor . . . driu lieht" sich zeigen, die rund

[1] Adelhausen 162. Das häufige Leuchten des Antlitzes, das Leuchtendwerden des Leibes kann hier übergangen werden. Vgl. Krebs 71. Günter 94.

wie eine Scheibe aussehen.[1] Daß die Nonne diese Phänomene auf Gott zurückführt und auf Gottes Gegenwart selbst schließt, wodurch dann die „rede“ wieder zur Auslösung kommt (42), wird nicht wundernehmen – „waz aber diu liehter älliu sien, daz waiz daz clar luter lieht Jhesus Cristus wol; aber ich enphind dar uzze grosser süesseket und götliches lustes“ (47).[2]

ENGELSGESANG UND BESONDERE SPRACHE ZWISCHEN GOTT UND MENSCH

Das Hören von himmlischen Melodien ist „altes Legendengut“: im Leben des Heiligen, besonders aber bei seinem Tode erklingt der Gesang der Engel. Der Himmel steht offen, überirdisches Licht und überirdische Melodien grüßen die von der Erde scheidende Seele. Die Viten aus der Mystikerzeit haben gerne diesen Zug aufgenommen: da begleiten Engel mit ihrem Gesang das Gebet der frommen Nonne; sie singen wohl auch dreistimmig so schön, „daz ez uber alle menschelich sinne“ ist; wenn eine fromme Schwester stirbt, kommen die Engel unter süßem Gesang, oder Saitenspiel ertönt; und nicht nur die Engel singen und spielen: König David spielt auf seiner Harfe, bis die Seele vom Leibe geschieden. Auch das Christkind tröstet zuweilen mit einem süßen Gesang den betrübten Mönch; ja, Gott selbst erhebt seine Stimme „die sang als unmåssekliche såsse túsche wort das baide stim und wort sich kainen liplichen dingen gelichen måchtent“.[3] Der Engelsgesang kann wohl auch so überirdisch schön sein, daß er „über allen menschlichen Sinn und Verstand“ geht, und die fromme Nonne „des Gesanges nit erleiden“ vermag.[4] Margaretha erwähnt die Gnade zweimal; und wie überall hält sich das Erlebnis von jeder Übertreibung fern und läßt dem Suchenden auch hier die Brücke zum Verstehen offen. Als Margaretha am Pfingstmontag mit den Schwestern den Hymnus: „Veni creator“

---

[1] Es handelt sich hier wohl um eine die Dreieinigkeit versinnbildlichende Erscheinung, wie sie öfters geschaut wird; vgl. Oetenbach 255. Lechner 212. Pfister 482: „In den drei Lichtern mögen entoptische Phänomene das Material zur erotischen Phantasie abgegeben haben.“

[2] Vgl. auch (110): Margaretha sieht im Traume ihren Gebetsstuhl von einer klaren Sonne durchleuchtet.

[3] Töß 72. Vgl. zum Ganzen: Kirchberg 3, 7, 14, 18. Engeltal 27f., 32, 35, 42. Unterlinden 236, 310. Katharinental 158. Seuse 31. Langmann 40.

[4] Ebner, Chr. 12.

sang, hörte sie „die aller süessosten stimme in dem selben done, von dem ich nit gescriben kan. und wart ich do mit der selben gegenwertikait der genade gocz durchgossen und wart mir dar inne geben, daz ez die engel unsers herren wern . . .“ (69). Es braucht wohl nicht auf die gegenseitige Wirkung des Selbstsingens und Hörens der anderen Stimmen hingewiesen werden – beides läuft zu einem Kreis zusammen, dessen Mittelpunkt Margarethas pfingstfreudiges Herz ist. Der Bericht über das zweite ähnliche Erlebnis läßt in seiner wahrheitsstrebenden Art den oben erwähnten Schluß bestätigt erscheinen: am Ostertag hört Margaretha – sie selbst sang nicht mit – eine „wunderber süezze stimme . . . under dem covent, die ich mit grosser fröde und genade enphing“ (96). Die innige und private Beziehung, die nach dem kindlich frommen Glauben der Nonnen zwischen ihrer Seele und Gott bestand, legte es nahe, auch eine besondere Sprache anzunehmen. Die Mitschwestern hören die Begnadigte wohl mit Gott reden, aber sie hören nicht die Stimme Gottes; man spricht mit ihm aber auch „ohne Stimb Bewegung des Munds oder Leibß“, und unterhält sich dann in einer eigenen Sprache, die weder lateinisch noch deutsch ist, über Gott und die empfangenen Offenbarungen und Gnaden.[1] Gegenüber solch kindlicher Auffassung und Gebaren zeigt sich diese Anschauung bei Margaretha auf ernstem Grunde[2]: am Gründonnerstag des Jahres 1347, also kurz vor dem Erleben des Leidens Christi, begann bei ihr im Anschluß an den Anblick vieler konsekrierter Hostien „ain niwiu wise ze reden mit beschlossem munde und mit innern worten, die nieman verstuonde noch markt denn ich“ (130). Und diese inneren Worte scheinen ihr im Munde in einer süßen ungeformten Stimme zum Bewußtsein zu kommen. Zu der schon im Jahre 1346 auftretenden Abart der ekstatischen „rede“ – Margaretha ist nach den lauten Rufen und der darauf folgenden „rede“ derartig erschöpft, daß sie niedersinkt; Augen und Mund werden ihr „beschlossen“; sie vermag den Namen: Jesus Christus nicht mehr auszusprechen, aber sie hat ihn im Herzen, und „in dem herzen“ spricht sie ihn „aun wort des mundez“ bis zu tausendmal (121), d. h. wie das Schwungrad einer Maschine, wenn die antreibende Kraft abgestellt wird,

[1] Adelhausen 180. Kirchberg 1, 2, 3, 11, 13.

[2] Vgl. auch Oetenbach 241: Schwester Ida von Hohenfels wurden in einer Verzückung drei Dinge zuteil, die sie lange hatte; darunter war das zweite: „ein gesprech, doch an leipliche wort, do mit got gegenwürtig was ir sel“.

noch eine Zeitlang sich fortbewegt, so wiederholt die Nonne, da die körperliche Kraft zu Ende ist, innerlich noch eine Zeitlang die gleichen Worte, bis die Erregung völlig ausgeklungen ist — zu dieser Abart der „rede“ tritt eine erhöhte Wirkung dieser „innern rede“ selbst: „... in gelicher wise as man ain süezzez saitenspil von ainem maisterlichen spildon in ainem süez vordon an fahet und in ainem süezzen nachdon endet“, also kommt und geht die „inner rede“ im Herzen; sie ist ein Lohn, der alles Leiden reichlich lohnet; denn: „mir ist diu wile as übernatiurlichen süezze: wer kain ander himelrich, mich diuht, ich het immer genuog, und alle creatur möhten mich die selben gotez nit irren umb ain har“ (131), und wer möchte diesen Glauben an das „himelrich — uf ertrich“ stören?

VIERTES KAPITEL

TRÄUME UND VISIONEN

Das Leben — ein Traum, und: Der Traum — ein Leben, damit läßt sich wohl das geistige Dasein, das die visionären Frauen zumeist führten, am kürzesten charakterisieren. Das Verlangen der Mystikerinnen, die menschliche Natur und die natürlichen Bedingungen des Zusammenwirkens von Leib und Seele zu überwinden, also auf dieser Erde gleichsam ein Leben über der Erde zu führen, konnte nur seine Erfüllung finden durch Hereinziehung des Traumes und der Visionen in die Wirklichkeit.[1] Das Leben im Kloster ließ für eine religiös erregbare Natur die Grenze zwischen Wachen und Träumen — Träumen in dieser doppelten Bedeutung — zu einem schmalen Pfade werden, den Sehnsucht, Liebe, Ehrgeiz nur zu leicht überschritten mit offenen oder geschlossenen Augen; wurde doch der Schlaf selbst durch die Gebetsübungen unterbrochen; und galt es doch für besondere Frömmigkeit, auch den erlaubten Schlaf sich zu verkürzen; der Zustand körperlicher und geistiger Übermüdung führte zu einem Halbschlaf, dem besten Boden für visionäre Erlebnisse und Traumgesichte. Die Erlebnisse des Tages, das Fragen, das Sehnen und Hoffen des Herzens, sie wurden über die trennende Schwelle mühelos geführt und fanden dort die Fortsetzung und zumeist die im Wachen versagte Erfüllung. Seinerseits aber wirkte der Trauminhalt wieder auf das wache Leben — wie wenn zwei Schalen

[1] Vgl. Seuse 80*. Krebs 78, 84, 94, 97–105. Michael 203 u. 210.



eines Brunnens sich im Wechsel gegenseitig speisten. Der Traum selbst ward anders eingeschätzt als heutzutage: wie Gott im Alten und Neuen Testament durch Träume seinen Willen kundgab und auf das Leben einwirkte, so konnte er dies wohl auch in einer Zeit tun, in der er, wie er selbst sagt, den Leuten so viel Gutes tat wie nie.[1] Und die Erlebnisse im Traum wurden in gewissem Sinn auch als sittlich zu bewertende Erlebnisse betrachtet.[2] Daß gewisse Merkmale für die Einschätzung des Traumes selbst aufgestellt wurden: Nachdrücklichkeit, Deutlichkeit, Wiederholung und dergleichen; daß Träume auch verworfen wurden, das ändert nichts an der Tatsache, daß der Traum göttlichen Ursprunges sein konnte und unter gewissen Umständen war.[3]

Wenn hier Traum und Visionen zusammengestellt werden, so ist dabei nicht übersehen der Unterschied, den die theoretische Mystik in den Visionen machte; ebensowenig die Tatsache, daß Visionen im wachen Zustande eintraten; aber dieser wache Zustand war eben zumeist ein träumendes Wachen – oder soll man sagen: ein wachendes Träumen? — ein Zustand, der nicht nur durch Askese oder Krankheit hervorgerufen und seine besondere Färbung bekam, sondern durch innere Bedingungen auf die kleinste Berührung in bestimmter Form reagierte. Die Menschen traten häufig schon als Kinder oder im jugendlichen Alter in das Kloster oder Beginenhaus ein, also in einer Zeit, da Leib und Seele noch vor oder mitten in der wichtigsten Entwickelung standen. Daraus ergaben sich für den Habitus des einzelnen Menschen bedeutende Folgen. Je nach der Veranlagung galt es, mit der Sinnlichkeit einen Kampf zu führen, der entweder durch eiserne Energie und heiße Gottesliebe mit einem endgültigen Siege entschieden wurde, oder täglich erneuert werden mußte, bis die Natur zerwüstet und zerbrochen war, und der Körper ein gleichsam totes Gehäuse für die Seele war – oder die nicht völlig überwundene Sinnlichkeit suchte sich einen Ausweg: sie wurde im Zusammenhang mit der tatsächlich bestehenden religiösen Sehnsucht auf den Gottmenschen übertragen, auf Jesus, den Seelenbräutigam. Gegenüber dieser Gefahr war man schon damals nicht blind, und ohne Zweifel gab es viele Fälle, auf die das Urteil Pfisters angewendet werden darf: „daß die religiöse Erotik einfach die sinnlichen Begierden austoben läßt".[4] Dieses Urteil aber aus dem Leben

[1] Ebner, Chr. 39. [2] Gertrud III c. XXXIII 194.
[3] Vgl. Seuse 524. Preger II 171. Rieder 77*, 79*, 86* usf. Lechner 182.
[4] Pfister 483.

Margarethas zu ziehen und für „zahllose andere Mystiker" ohne weiteres anzuwenden, dürfte das Recht der Einzelpersönlichkeit auf individuelle Beurteilung unter die Macht der Theorie bringen und damit der historischen Wahrheit nicht gerecht werden.

Das jugendliche Alter der eintretenden Nonnen und Mönche bzw. Novizen hatte, oft gerade im Zusammenhang mit dem Kampfe gegen die Leidenschaft, seine Rückwirkung auch auf die geistige Entwickelung. Das Denken, besonders das der Frauen, bewegte sich zudem mehr in den Formen der Phantasie als in der Wirklichkeit, kam also den visionären Erlebnissen bis an die Schwelle entgegen. Und wie Schlafen und Wachen für die mystischen Erfahrungen unbemerkt ineinander übergingen, so Phantasie- und Wirklichkeitserlebnisse. Was die Phantasie aus der Sehnsucht des Herzens heraus sich erdachte, das wird erlebt im träumenden Wachen. Und was sind die Visionen eines Seuse, einer Mechtild von Magdeburg, einer hl. Gertrud anderes als dichterische Erlebnisse unter dem Baume der Religion? Und wer möchte dem Erlebnis eines Dichters die innere Wirklichkeit absprechen? Das aber scheint weder gerecht noch logisch, nur den großen Dichtern die Wahrheit des Erlebnisses zuzugestehen; den weniger bedeutenden es abzusprechen, nur weil ihrer Begabung nicht die dem Erlebnis gleichwertige Ausdrucksmöglichkeit zu Gebote steht. Dasselbe gilt, soweit es sich nicht um nachweisbare äußere Nachahmung oder rein krankhafte Zustände handelt, von den Erlebnissen der Mystiker und Mystikerinnen. Sie haben also das Recht auf die Anerkennung der subjektiven Wahrheit ihrer Erlebnisse. Ebenso wird man zugeben müssen, daß die Mystik in ihrer schönsten und reinsten Form ein Weg sein könnte, darauf der Mensch zur Gotteserfahrung kommen könnte. Daß tatsächlich viele in ihrem Glauben auf diesem Weg zu *ihrem* Ziel gelangt sind, wird man nur abstreiten, wenn man das innerste Wesen der Religion überhaupt nicht anerkennt. Aber aus der subjektiven Zielerreichung des einzelnen ergibt sich nichts für einen objektiven „Beweis" des Daseins Gottes, der dieses Ziel ist. Denn auch die tiefste und an sich wahrhaftigste Religiosität kann hier einer Täuschung unterliegen und der Sehnsucht des Herzens die Erfüllung durch Gott schenken lassen, die sie — die Sehnsucht — sich selbst reicht mit — geschlossenen Augen. Der Historiker könnte den Erlebnissen der Mystiker nur dann objektive Wahrheit zuerkennen, wenn in ihnen irgend etwas enthalten wäre, was aus natürlichen Ursachen

nicht zu erklären wäre; oder wenn das Leben des Menschen nach dem mystischen Erlebnis so gewaltig und einzigartig sich gestalten würde, daß menschliches Maß zu seiner Wertung nicht mehr ausreichte. Beides ist bei den Mystikern und Mystikerinnen unserer Periode nicht der Fall, auch wenn man dabei in Rechnung zöge, daß sich Gott ihnen in einer den Anschauungen der Zeit entsprechenden äußeren Form geoffenbart hätte. Die Kirche selbst hat gefühlt, daß diesen Erlebnissen — der subjektive Wert ist, um dies zu wiederholen, außer Frage — ein objektiver Hintergrund nötig ist, und hat, von ihrem Standpunkt aus mit Recht, das Wunder als Prüfstein eingeführt. Aber man wird der Geschichtsforschung zugestehen müssen, daß, bei aller Anerkennung der bei den Berichten und Untersuchungen obwaltenden Vorsicht und „bona fides", das Mittelalter bei Prüfung der Wunder nicht diejenige Genauigkeit und volle Objektivität aufbringen konnte, die das Wunder einwandfrei als Wunder bestätigt; abgesehen von der Stellung des Wunders überhaupt. Endlich mag noch eines in Kürze erwähnt werden: wenn die Bilder, unter denen man sich Himmel, Hölle, Fegfeuer und deren Bewohner, die Seele und ihr Verhältnis zu Gott usw. vorstellte, als solche auch in der Theorie aufgefaßt worden sind, für die Praxis lag die Gefahr nahe, besonders bei den frommen Nonnen, das Bild als das Abbild der Wirklichkeit zu nehmen; ein Umstand, der im Zusammenhang mit der darstellenden Kunst und ihrer Wirkung auf die Visionen von großer und vielseitiger Bedeutung war.[1] Gewiß wurden die Bilder und Statuen nicht „angebetet"; aber die Vorstellung überirdischer Dinge heftete sich an die vor Augen stehende sinnliche Darstellung, und das „Lebendigwerden" dieser frommen Figuren verwischte in der Praxis nur zu leicht den Gedanken, daß es sich um ein Bild und nicht um die im Bilde dargestellte göttliche oder heilige Persönlichkeit selbst handelte.

Margarethas Leben steht ganz in dieser geschilderten Gedankenwelt. Am Anfang der „Offenbarungen" ist der Satz: „wan mir min leben vil in dem schlauf gezaiget wart, kund ich ez war genomen haun, als ich ez sid enphunden haun" (9). Nicht jeden Traum hält sie für göttlichen Ursprunges; aber solche mit lang nachwirkender Gnadenempfindung werden in die „Offenbarungen" aufgenommen und von ihr selbst wie von Heinrich gedeutet[2] (130, 18). Zwischen Wachen und Träumen besteht

[1] Vgl. u. a. Ebner, M. 23, 110. Töß 27, 28, 38. Meyer 61. Seuse 45*; 103.
[2] Vgl. H. N. 178, 189.

eine direkte Verbindung; Traumerlebnisse wirken in das Wachen herein; und die Ereignisse des Tages, der Zeit, des Klosters, die eigenen Erlebnisse spiegeln sich wider in den Träumen; was das Wachen nicht erfüllt, erfüllt der Traum. Fragen werden gleich oder auch erst später beantwortet und schwankende Entschlüsse dadurch zu festen gemacht.[1] Wird eine Seele, die so zwischen Wachen und Träumen lebt, nicht mühelos auf dem Steg wandeln, den des Herzens Sehnsucht in das Jenseits baut?

Im Gegensatz zu den meisten ihrer Genossinnen ist Margarethas visionäres Leben hauptsächlich ein Reden mit Gott beziehungsweise mit dem göttlichen Kinde[2]; und zwar ist es nicht eine Rede „mit menschlichen liplichen worten"—wornach Margaretha selbst Verlangen hatte —, sondern ein Reden in der Seele und im Herzen (104). Es sind Antworten auf Fragen der Sehnsucht, der Angst und der Hoffnung – Margaretha nimmt durch die von der „rede" oder „swige" oder lediglich durch das Gebet, besonders das „paternoster" ausgelöste Verzückung die „Offenbarungen" entgegen — „Item in nativitate beate virginis Marie do gieng ich ze metin in den cor und wolt min paternoster sprechen und fieng si an. do kom mir as grozziu fröd und genade, daz ich nimme betten maht, und wart auch gebunden uzzewendig, daz ich mich nit verwalten maht. do saczt ich mich inwendiklich uf alle die begirde, die ich gewonlichen han, so ez mir azo geben wirt, die ich alle weg ze fünf malen sprich. dar nach wirt mir denne barmherzeklicken geantwurt: ‘bin ich din liep, so bist du min liep . . .'" (146); oder: „Und do an dem tag omnium sanctorum nach metin kom ich in den cor und gesazze mit grosser genade und fröde. und wurden mir vil begirde und antwurt geben, der ich nit gescriben kan nach der lutern warhet: wan so diu genade ie grösser ist, so ich es ie minder gedenken kan" (149). Diese Worte geben die beste Darstellung, wie die „Offenbarungen" Gottes-Christi an Margaretha zustande kamen, und machen einen Kommentar überflüssig. Außerdem erhielt die Nonne noch „Offenbarungen" von dem göttlichen Kinde: sie besaß „ain bilde der kinthait unsers herren in ainer wiegen" (87), und an dieses Bild bzw. Figur, die

[1] Vgl. (9, 11, 14, 18, 26 usw.).

[2] Eine bildhafte Vision im Wachen liegt anscheinend nur einmal vor: die Erscheinung im Chor (25): M. sah „ains in wissem gewande. do was ich fro. dar nach wolt ich sin aber war genommen haun. do was ez hin, und enphing ich do die grösten fräud . . ."

auch einmal durch ein treuherziges „Wunder“ lebendig wird, knüpft Margaretha die Antwort auf alle ihre „begirden“; und „das semft kint Jhesus Cristus spricht güetlichen“, „das lustlich kint Jhesus Cristus“, „min minneklichez kint Jhesus Cristus“, „min aller liebstez kint“ antwortet auf alle Fragen. In den „Offenbarungen“ unterscheidet die Nonne genau die Verschiedenheit der inneren Rede, d. h. der Dialog wird klar und streng durchgeführt; die innere Antwort, die sie sich selbst gibt, und jene, die sie von Gott-Christus, Maria, den armen Seelen zu bekommen glaubt, werden bestimmt getrennt: z. B. bei einem selbstgemachten innerlichen Einwurf: „so antwurt ich in mir selber . . .“ (86), dagegen: „Item mir wirt dik geben ain stime, diu schreit in mir und sprichet dik uf anander: ‘ich wil hain. — wa hin? — in daz ewige leben’“ (151) und wieder: „do sprach ez“ — „do sprach min süezzer Jhesu“ — „mir wart von siner barmherzeket zuo gesprochen, geantwurt“ u. dgl. m. Es ist in den „Offenbarungen“ nichts, was irgendwie über Erfahrung und Gesichtskreis der Nonne hinausgeht, weder in weltlichen Dingen, noch in religiös-theologischen. Die „Offenbarungen“ über weltliche Angelegenheiten, die natürlich religiösen Hintergrund haben, stehen völlig im Rahmen rein menschlicher Anschauung[1]; die religiösen-theologischen sind teils naive Erweiterung der Kindheit-Jesu-Geschichte, teils Aussagen über die kirchliche Lehre und Tradition — es genügt auf ein Beispiel hier hinzuweisen: das Jesuskind teilt der Nonne sein späteres Leiden und Sterben mit — „so ez mir as warlichen set da von, as ez diu hailig schrift hat . . .“! (102). Die gleiche Art zeigen die „Offenbarungen“, die das Verhältnis von Margarethas Seele zu Gott-Christus zum Inhalt haben: der Zweifel des fragenden Herzens wird verjagt durch die Sehnsucht des Herzens: „ich bin ez allain der war got, der din herze besiczen sol . . . ich bin ez allain din herre und din got und din ainigez liep, der an dir grossiu werk würket . . .“ und was das Herz gibt, das empfängt es auch wieder: „du bist min liep, so bin ich din liep . . . du bist min lust, so bin ich din lust. din wonung ist in mir, so ist min wonung in dir . . .“ (140, 149). So sind die „Offenbarungen“ Äußerungen von Margarethas Sympathien, Meinungen, von ihrem Sehnen und Hoffen und Glauben und von ihrer Liebe. Der Eindruck der Wahrhaftigkeit im subjektiven Erleben wie der Wahrhaftigkeit der Niederschrift des einzelnen Erlebnisses wird nirgends gestört; aber

---

[1] Vgl. Kapitel V dieser Arbeit, Abschnitt: Margaretha und die Außenwelt.

ebenso klar tragen auch die „Offenbarungen“ das innere und äußere Zeichen ihrer Herkunft: „Es spricht kein Gott, es spricht dein eignes Herz.“

MARGARETHA UND DIE ARMEN SEELEN

In eine eigenartige Welt führen die „Offenbarungen“ durch die Schilderungen über den Verkehr mit den armen Seelen. Träumen und Wachen fließen unbemerkt ineinander und bringen sich gegenseitig die Erfüllung. Das alte Verlangen, den Schleier zu lüften, der das Jenseits bedeckt, ein Verlangen, das in dem Werke Dantes seinen gewaltigsten Ausdruck und zugleich die einzig mögliche Erfüllung fand, dieses Verlangen nimmt in den Vitensammlungen wie in den Memoiren unserer Epoche breiten Raum ein und äußert sich, durch äußere und innere Verhältnisse bedingt, besonders in einem ausgedehnten Verkehr mit den armen Seelen.

Krankheit und Verlassenheit sind es vor allem, die diesen Verkehr erklärlich machen in seinem Ursprung. Krankheit und Verlassenheit, diese beiden Motive klingen, bald offen, bald verschleiert, aus den Viten.[1] Die kranken Schwestern genossen nicht immer der besten Pflege, und das Verhalten des Konventes im ganzen wie in seinen einzelnen Mitgliedern ließ viel zu wünschen übrig. „... wan ich und min swester wurden ... von dem covent gelaussen aun helf und aun trost etwe vil jar.“[2] Aus vielen Erzählungen spricht doch bei aller Naivität und Demut eine Resignation. — Todkrank fragt Schwester Adelheid die Priorin: „wenn kumet v́ch allerbest das ich sterb?“ Und auf die Antwort, daß die Schwestern in der Nacht erschrecken würden, wenn sie das Tafelschlagen (Anzeige, daß eine Schwester in den letzten Zügen lag) hören würden, fragt sie weiter: „dunkt es v́ch denn gůt dz ich sterb

[1] Um nur einige Stellen anzugeben: Engeltal 9, 20, 23, 30, 42. Töß 8, 18, 22, 30, 36, 37, 43, 70, 91, 112. Adelhausen 167, 173, 177, 183. Kirchberg 5, 9, 10. Langmann 5, 9, 42, 60, 68. Ebner, Chr. 11, 12, 17. Katharinental 175, 179. — Verlassenheit: Töß 47, 94. Langmann 23. Gertrud II c. IX 76. Unterlinden 135, 291. Adelhausen 174.

[2] Ebner, M. 10. Vgl. Engeltal 12, 17. Töß 22: „... man wond, das sy ainen schweren siechtagen het und hie von ward sy vil verschmåchet.“ 51. Langmann 60: „dor noch do wart si siech und die frouwen taten ir all smehlichen und jemerlichen ...“



morne nach der mess?" — und da die Priorin damit einverstanden, so stirbt die Kranke zur angegebenen Zeit.[1]

Ein trüberes Bild: Schwester Grünburg von Kastelberg wurde wegen ihrer Geschwüre vom Konvent getrennt; und ihre abstoßende Krankheit tat ihr weh; aber noch weher tat ihr das abgesonderte Leben.[2] — Heil von Gruol mußte wegen ihres erblichen Siechtums ebenfalls vom Kloster getrennt leben. In ihrer traurigen Einsamkeit bekam sie einmal Besuch von drei schönen Jünglingen — der heiligen Dreifaltigkeit. Demütig bat sie diese um Erfüllung dreier Wünsche: um Vergebung aller Sünden; um einen seligen Tod und „daß kein Mensch den Siechtumb erben möchte." Und diese Bitten werden gewährt.[3] Nichts könnte einen besseren Einblick in diese Verhältnisse geben als die drei Bitten der armen, von niederdrückendster Krankheit heimgesuchten Nonne.

In der Krankheit und Verlassenheit ist nun das Gebet der einzige und beste Trost und wohl auch — in gutem Sinn[4] — die beste Hilfe über lange Stunden. Das Gebet gilt dem eignen Heil, ebenso für die Anliegen anderer; besonders aber wird es den armen Seelen zugewandt. Mit ihnen und ihrem Schicksal beschäftigt sich die Phantasie der einsamen Kranken, und unermüdlich beten sie für deren Erlösung aus dem Fegfeuer. Und die Seelen wissen dies: sie kommen zu den Frauen, bitten um Hilfe oder danken für die geleistete. Und dieses Bewußtsein, geholfen zu haben, ist eine freudige und stolze Genugtuung für die Kranken, die sich sonst unnütz fühlen, es sei denn, daß sie bereits den Ruf besonderer Begnadigung haben. Aber das Kloster selbst wird dadurch bekannt — wer möchte nicht den nahen Verstorbenen Hilfe bringen?[5] Sagt doch Luitgart zu ihren Nonnen: „syend den selen trůw, liebi kind, wann ir sőllen wissen, das es dick und vil beschiecht, wenn ir ain vigill sprechend oder ain Miserere, das ir menig sel erlősent. jr sőllent ouch wissen, das mir in vil enden in der welt wirt geseit von gůten lůten, das die selen dick růment, was inen gůcz beschechen were oder geschechen ist von ůwerem gebett; da von seyend den selen getrůw, wan wer den selen getrůw, der lengeret sin leben vnd meret sin glůck."[6] — Umgekehrt wird aber auch der begnadeten Nonne verboten, etwas von den Offenbarungen über die ar-

---

[1] Katharinental 165. [2] Adelhausen 167. [3] Kirchberg 9.

[4] Das Übermaß des Betens zeigte sich natürlich auch, so wenn Ita von Wezzikon „alle tag ain tusent Ave Maria" sprach. Töß 18. Vgl. ebd. 105.

[5] Mechtild V c. XV 342. [6] Liutgart 459.

men Seelen bekannt zu geben, da man Nachteile für das Klosterleben fürchtet.[1]

Die Entrückung in die Hölle und das Fegfeuer hat in dieser Zeit Mechtild von Magdeburg erlebt: „Ich sah die Stätte des Grauens und des Elends, die Stätte, deren Name ist: Ewiger Haß“ — so beginnt Mechtild ihre danteske Schilderung der Hölle und Luzifers und der unglückseligen Verdammten.[2] Bild und geglaubte Wirklichkeit fließen auch hier zusammen; und so furchtbar, grauenerweckend ist der Anblick dieser jenseitigen Welt mit ihren Qualen und Martern, ihrem Feuer und ihrer Hitze und ihrem Gestank, daß Mechtild unter der Nachwirkung drei Tage ihres Körpers ungewaltig war, wie ein von Donner gerührter Mensch; sie vermochte weder zu sitzen noch zu gehen. Wiederholt schaut ihre Seele, allein oder in Begleitung des Herrn, das Fegfeuer und bittet dann, von Mitleid übermannt, um Erlösung der Armen. 1000 Seelen schenkt ihr der Herr, und alsbald entsteigen sie der Strafe: schwarz, glühend, schmutzig, übelriechend, blutend; durch die Träne des liebenden Mitleids werden sie von jedem Makel dann gereinigt und gehen ein in das ewige Leben.[3] Ein andermal wird ihre Seele zu einem ungeheuren kochenden Pech- und Feuerbad geführt; dichter, schwarzer Nebel brütet darüber. Unfaßbar groß ist die Zahl der Seelen, die hier Qualen und Marter dulden müssen. 70000 wurden damals von der Pein erlöst, die sonst noch Jahrzehnte gedauert.[4]

In einem kochenden, dampfenden Erzfeuersee sieht Mechtild Fische mit menschlichem Aussehen schwimmen — die Seelen der sündhaften Kleriker, die von den Teufeln mit glühenden Krallen herausgefischt, gemartert und wieder in den See gestoßen werden.[5]

Solchen gewaltigen Bildern gegenüber verblassen die Schilderungen einer Mechtild von Hackeborn[6] und einer hl. Gertrud.[7] Diese bittet einmal Gott, daß er ihr so viele Seelen schenke, als die Hostie in ihrem Munde in Teile zerlegt würde — und versucht es auch, diese zu teilen; Gott aber gibt ihr zum Beweis seiner Barmherzigkeit und des Wertes

---

[1] Mechtild V c. XVIII 347. Vgl. Langmann 30: „dike sagt si ez, dik saget si ez nit. daz liez si von der leut rede wegen.“

[2] Mechtild M. 619 u. Mechtild M. M. 82. Dazu Preger I 103. Krebs 87. Ebert II 150.

[3] Ebd. 624 u. 35. [4] Ebd. 625 u. 77. [5] Ebd. 627 u. 141.

[6] Mechtild V c. XVII 347, 345.

[7] Gertrud V c. XII 555.

der Eucharistie viel mehr, als sie gebeten.[1] Die Seelen erscheinen der Nonne wiederholt in der Gestalt eines pechschwarzen Spaßmachers, verzerrt und verzogen unter der Qual der Strafen; oder als Ungeheuer, das so viele Hörner zu haben scheint als andere Tiere Haare. An einem Ast hängt dieses Monstrum gleichsam über dem Höllenschlund, hat alle Qualen auszustehen, wird aber doch vor ewiger Verdammnis gerettet, weil der Mensch im Leben zuweilen guten Willen gezeigt hatte. Durch Gertruds Gebet verliert die Seele ihre Mißgestalt, wird dann in eines Knäbleins Form gewandelt, das noch voller Makel ist und weiterer Reinigung bedarf, bis es in die ewige Freude kommen kann.[2] – Einblick in das Jenseits wird auch Liutgart von Wittichen gewährt, die über das Schicksal der armen Seelen so genauen Bescheid weiß, als ob sie alle Zeit bei ihnen gewesen wäre, und oft von Mitleid in große Krankheit kam.[3] Als Liutgart einmal vom Kloster ferne in Kolmar weilte, starb ihre Nichte in Wittichen und erschien ihr, um das eigene Ableben mitzuteilen. Auf Befragen, wie es um sein Schicksal stehe, antwortet das Kind: „ich sol XXX tag ze Wickten sin by den kinden vnd wỏllent vil mågt vnd engel by mir sin vnd wỏllend die kind leren closter leben."[4] Während dieser 30 Tage herrschte dann auch besondere Gnade und Minne bei den Kindern. – 30 Tage mußte eine Engeltaler Nonne nach ihrem Tode an allen Plätzen, wo sie wider die Regel sich vergangen hatte, schwere Strafen erleiden; jetzt aber weile sie – so berichtet die Verstorbene ihrer Mitschwester Christine Ebner – im Vorhofe des Himmels und habe keine andere Pein als das Entbehren des Gottschauens. Christine, die regen Verkehr mit den armen Seelen hat und sie durch ihr Gebet nach Tausenden erlöst[5], sieht die Seelen in der Gestalt von Knaben und Mädchen, die um Fleisch und Brot bitten; oder sie erscheinen ihr im Traume als Vögel, befleckt oder irgendwie beschädigt; mit den Schnäbeln ziehen sie die Bettdecke fort, so daß die Nonne erwacht und für die Armen zu beten beginnt.[6]

---

[1] Gertrud III c. XVIII 160. [2] Ebd. 568.

[3] Liutgart 457. Vgl. ferner: Oetenbach 240, 269. Seuse 22. Langmann 77.

[4] Liutgart 459.

[5] Ebner, Chr. 14, 19, 23, 28, 30, 32, 33 u. Lechner 201, 202, 203.

[6] Vgl. über den der Seele anhaftenden Makel: Töß 21: Schwester Ita von Sulz sieht eine Seele gar schön und wonniglich, nur auf dem Fuß hat sie ein kleines schwarzes Fleckchen, weil sie ihrem Schutzengel nicht gedient

Aber nicht immer bekommt sie die gewollte Seele; dafür gibt ihr Gott wohl eine andere, die schon 1000 Jahre im Fegfeuer weilte und noch 100 Jahre dort hätte weilen müssen. Noch weiter zurück reicht das helfende Gebet der Schwester Adelheid, die in einer Nacht von einer armen Seele besucht und bedankt wird. Auf die Frage der Nonne, wen sie vor sich habe, antwortet die Seele: „ich was ein búrger ze Ninnive und bin gesin die ellendest sel in dem vegfúr vnd von dinem gebett so bin ich erlöset von allen minen arbeiten vnd bin vff dem weg des ewigen lebens.“[1]

Nach 100000 erlöst Adelheid Langmann die Seelen aus dem Fegfeuer[2]; bald 100000 auf einmal; zumeist aber 30000; und auf die Frage der Nonne; „herre, mich wundert daz du so gern pei drizzigen gibst“, antwortet der Herr: „do wart ich pei drizzig pfenning gegeben.“[3] — Grotesk sind die Schilderungen, die eine Christine von Stommeln über ihre Leiden und Erfolge auf diesem Gebiete gibt: sie nimmt jahrtausendlange Strafen ihrer toten Angehörigen, Freunde und von Fremden auf sich und erträgt in dieser Abkürzung die fürchterlichsten Qualen: oft wird sie von Teufeln gehämmert und zerrissen.[4]

Die armen Seelen sind für die geleistete Hilfe auch dankbar und vergelten Gutes mit Gutem — um nur einen derartigen Bericht zu erwähnen: Schwester Adelheid lag krank und allein in einer Stube beim Kirchhof und wäre „gar gerne vff gesin zů ir notdurfft.“ In ihrer Verlassenheit ruft sie Gott um Hilfe an: da hört die Nonne ein Geräusch, als ob sich viele Menschen nahen würden, und wie sie aufsieht, stehen lauter kleine Leutchen, angetan mit weißen Kleidern, vor ihr und geben sich als Seelen zu erkennen, denen Adelheid durch Gebet geholfen; Gott habe sie gesandt, jetzt ihr beizustehen ... „Vnd buttend ir, wes si bedorffte zů ir notdurfft, vnd do si es wider von ir entpfiengent, da nigent si ir alle sament vnd giengent wider vs.“[5]

In den Anschauungen der Zeit spielt sich Margarethas Verkehr mit den armen Seelen ab; aber es gilt auch hier, was bei den übrigen Er-

---

hat. Adelhausen 157: Schwester Elsbeth erscheint ihrer Freundin mit Rost und Würmern bedeckt: 18 Wochen müsse sie diese Pein leiden. Vgl. auch Krebs 77. Katharinental 152. Engeltal 40. Töß 83.

[1] Katharinental 160.

[2] Langmann 5, 7, 8, 9, 10, 12 usf. Christus ist sogar bereit, ihr alle Seelen auf einmal zu geben.

[3] Ebd. 25. [4] Wollersheim 238, 369, 415, 418. [5] Adelhausen 166.

scheinungen festgestellt wurde: alle Übertreibungen sind ausgeschaltet, und das Hauptgewicht liegt nicht auf dem äußeren, sondern im inneren Erlebnis. Eine deutlich geschilderte bildhafte Erscheinung von einer armen Seele wird nur ein einziges Mal erwähnt: Graf Hartmann IV. von Dillingen, der Stifter des Klosters, gest. am 11. Dez. 1258, erschien der Nonne in einer Nacht des Jahres 1346 als „ain gar alter mensch und der was reht verschliffen vor alter und was gar enstellet und was kum as ain klainez kint" und bedankte sich für das ihm zugewandte Gebet (110). Dieser Bericht erscheint wie ein Tribut an die allgemeine Anschauung; das „verschliffen" sein erklärt sich von selbst aus der Anzahl der vergangenen Jahre seit dem Tode des Grafen; die Gestalt des Kindes ist die der damaligen Anschauung entsprechende. Vor ca. einem halben Jahr war Margaretha aufgefordert worden, für den Stifter zu beten; und sie widmete sich mit allem Ernst der Aufgabe; kein Wunder, wenn ihr im Schlafe der Abgeschiedene erscheint, der ihr dann am 30. Nov. 1346 „benomen" ward, das heißt, aus dem Fegfeuer befreit, in das ewige Leben eingeht. — Schon im Jahre 1312, also mit Beginn der Krankheit und Vereinsamung, sagt Margaretha, daß sie sich in das Gebet richtete, das sie den Seelen gab (3). Darf man den Aufenthalt im Elternhaus auf das Jahr 1313 festlegen[1], so würde sich das erste Auftreten der armen Seelen schon in diese Zeit setzen lassen, und wir hätten auch die Erklärung zur Erscheinung: Margaretha „war es", als sei das Kloster voll armer Leute, die sie zum Gebet für die armen Seelen aufforderten. Sie gelobte ihnen 1000 Vigilien; dafür sollten sie „mir hulfen gesunthait sel und libes". Der Zusammenhang wäre also der: Infolge der Kriegsnot sammelten sich hilfesuchende Menschen im Kloster, und Margaretha, die damals schon krank war und durch solche Vorgänge naturgemäß in Aufregung versetzt wurde, konnte dieses Erlebnis in ihrem Zustand oder durch einen Traum leicht auf die armen Seelen umdeuten, und dies um so mehr,

[1] Die chronologische Ordnung der „Offenbarungen" ist bis zur Bekanntschaft mit H. v. N. ungenau und kann nur inhaltlich näher fixiert werden. Margaretha schreibt: „nun was ich dannoht als siech, daz ich nit gaun moht. und ward gaun in der welt" (7, 8). 1314 berichtet sie, daß sie nach aller Urteil für gelähmt betrachtet wurde; aber im gleichen Jahr trat eine Besserung ein, „daz ich gaun maht, aber mit unstaten." Da sie oben schreibt, daß sie „in der welt" wieder gehfähig wurde, so wäre also der Aufenthalt zwischen 1313 u. 1314 zu setzen; und der Grund: „alles lant was in arbaiten" würde sich auf die Notlage Bayerns vor der Schlacht bei Gammelsdorf beziehen.

da sie schon das Jahr zuvor ihr Gebet für die Seelen darbrachte. Im Elternhaus, wohin Margaretha dann in Begleitung einer Pflegeschwester sich begibt, sucht diese sie mit Rücksicht auf ihr Befinden vom eifrigen Beten abzuhalten; aber eine Erscheinung von armen Seelen — „... daz hus was vol armer sel und sprachen zuo ir (der Pflegeschwester): ‚so du uns niht geben woltest, so möhtest du uns günnen, daz uns ander liut gäben" — läßt Margaretha dann ungehindert ihr Mitleid und Gebet den armen Seelen zuwenden. In dem Denken und Beten für die Seelen und dem damit verbundenen Verkehr sieht sie den „anfank alles des guotes, des got an mir hat gewürket" (82). Die „grozz begird den selen ze beten" bedingt nun auch die Dankbarkeit der Seelen: „... die warn mir gar trostlichen in allen sachen und ofenten mir diu ding diu ich gern west von mir selber und auch von den selen ... sie santen etwen zuo mir ain sel, diu ain swester unsers coventz was, diu mir dankte waz ich in ze guot tät" ... und die auf Fragen versicherte, daß Margaretha „vil selen geholfen het." Auch viele Seelen, die ihr unbekannt waren, suchten sie auf, enthüllten ihr Leben und baten um Hilfe (6). Die Art und Weise, wie die Nonne ihr Verhältnis zu den Seelen schildert, zeigt wieder die Wahrhaftigkeit, aber ebenso sehr die völlige Subjektivität dieser Erlebnisse. Margaretha vermag nicht, für alle in gleicher Weise zu beten; ebenso auch nicht gleichzeitig für verschiedene Seelen, sie mußte „die ainen hindnan lan". Sie erklärt sich diese Tatsache aus der Lebensführung der einzelnen und der damit im Fegfeuer bedingten Strafe, wo sie der Erlösung harrend weilten: je sündiger die Seele, desto tiefer war sie „versenket", so daß Margaretha sie zuerst „mit minen begirden niht dergrifen mahte" (38). Anfangs sind ihr die Seelen, für die sie zu beten beginnt, so schwer, daß sie sie kaum „erheben" kann; „dar nach werdent si mir geringklich geben und denne frölichen. dar nach werdent si mir geben mit ainem süezzen lust, in dem ich innen wart, wenn si mir genomen werdent." Dabei empfindet sie große Freude, ja himmlische Freude, und von diesem Zeitpunkt kann sie auch für die „genomen" Seelen nicht mehr beten: sie sind erlöst und in die Seligkeit eingegangen, und wie zur Bekräftigung der eigenen Überzeugung spricht die Nonne dann zu Gott: „herre, ich waiz daz sie in dem himel sint, sie seten mir selber, daz si bi got wern."[1] Man wird sagen, Margaretha hatte aber eben doch, wenn sie eine Seele erlöst,

---

[1] Vgl. (39, 65, 99).

ein großes Glücksgefühl; woher kommt dieses? Die Nonne gibt auch darüber Aufschluß: die Seelen „werdent mir genomen an grossen hohen tagen oder an der hailigen tag, die in lieb gewesen sint“ (107); also an Tagen, wo Margarethas körperlicher und seelischer Zustand in bedeutsame Erregung versetzt war, wie schon dargelegt wurde: der Kreis schließt sich auch hier lückenlos. Die mehr oder weniger lange Zeit des Betens für die einzelne Seele; das Überdenken des Lebens der einzelnen auf der Erde; die mutmaßliche Einschätzung der abzubüßenden Strafen, der Glaube, daß sie — Margaretha — bestimmten Menschen „ain fürderung sol sin nach disem leben ze dem ewigen leben“ (39), das alles verbindet sich in der Phantasie der frommen Nonne zu einem fertigen Bilde, das sie dann, gleichsam wie der Maler sein vollendetes Werk nicht mehr als dessen Verfertiger sondern als Beurteiler betrachtet und Stellung dazu nimmt, nicht als ihr Werk sondern als Werk Gottes ansieht. Wie sie Unterschiede macht in der Zeit der Erlösung und dies sich vorstellt in der gleichsam räumlich gedachten Lage der Seele im Fegfeuer, so muß sie folgerichtig auch das Verdammungsurteil aussprechen — Menschen, die eben unter verdammungswürdigen Umständen gelebt oder gestorben, sind verloren, und für sie kann sie nicht beten (158). Daß die Sympathie aber ihr Recht behauptet, zeigt Margarethas Ansicht über das jenseitige Schicksal Konrads von Schlüsselburg, einem der treuesten Anhänger des gebannten, aber von der Nonne warm verehrten Kaisers, Ludwig des Bayern: die Seele dieses Ritters ist zwar so tief im Fegfeuer versenkt, daß sie das Gebet Margarethas nicht ergreifen kann — aber einst wird sie doch erlöst werden und zum ewigen Leben eingehen (150). Daß die Liebe siegt über die Meinungen der Menschen und selbst das Urteil der Kirche, diesem schönen Glauben geben Margarethas „Offenbarungen“ über die Seele des Kaisers, Ludwig des Bayern, der im schwersten Bann gestorben war, Ausdruck.[1] So sind die Erscheinungen und Schicksale der „armen Seelen“ nur die Meinungen und Gedanken der Nonne, denen ihr Glaube und Mitleid Gestaltung gibt.

SEELENERSCHEINUNGEN

Der Erscheinung der „armen Seele“ tritt das Erscheinen der verklärten Seele Abgeschiedener sowie das Sichtbarwerden der eigenen

[1] Vgl. Kapitel V dieser Arbeit, Abschnitt: Margaretha und Ludwig der Bayer.

Seele während des Lebens zur Seite. Rein bildliche Vorstellung und das Verwechseln des Bildes mit der also geglaubten Wirklichkeit gehen bei den Mystikerinnen auch auf diesem Gebiet nebeneinander her oder ineinander über. Man bemüht sich vielfach, die Erscheinung an sich geistig aufzufassen und dem Erlebnis selbst entsprechenden Ausdruck zu geben[1]; aber meist gewinnt auch in solchen Fällen das Bild die Kraft und die Macht des Lebens. In himmlischer Glorie und Herrlichkeit erscheinen die verklärten Seelen den Überlebenden; der Teil des Leibes, der auf Erden besonders hatte leiden müssen, ist jetzt gleichsam mit höherer Zierde geschmückt.[2] Die allegorische Deutung der Kleider und ihrer Farben, des Schmuckes, besonders der Krone, womit angetan die Seele erscheint, führt unmerklich wieder auf eine sinnlich gegründete Vorstellung: „di schon schuh, di si an het, di bedeuten daz si snelkleich hinz kor gink.“[3] – Die erlösten Seelen erscheinen zuweilen als Sterne[4]; oder als „schône liechter“[5]; oder in der Gestalt einer leuchtenden „sinwel kugel“, die ihrerseits in einem Licht schwebt, das die Form eines kleinen Schiffleins hat – so schwebt die Seele in lebhafter Bewegung über dem Grab, darin der Körper ruht.[6] Sie zeigt sich auch in einer lichten, weißen Wolke als „eins mentschen bild, das was dem glich wie es reht vol were aller frôde.“[7] Die verklärte Seele schildert wohl selbst ihr Aussehen und ihren Zustand: „Do bin ich in himelrich und schint die heilig drivaltikeit durch mich als ein sunne, und bin reht worden als ein bilde daz do scheinet durch ein cristallen: also gelest die gotheit in mich.“[8] Eigenartig ist die Vorstellung der vom Körper scheidenden Seele bei Liutgart von Wittichen: sie und ihre Mitschwester sehen die Seele eines sterbenden Grafen aus seinem Munde gehen als „ain wolck, der was goldfarb, geringlet als ain reb“[9]; hinwieder wird die Seele der scheidenden Schwester Adelheid geschaut als eine Rose.[10] – Seele und Gott, Gott und Seele, das Verhältnis der beiden miteinander ist der Angelpunkt der Mystik; so kann es nicht wundernehmen, wenn von den Mystikerinnen die Seele selbst sowie deren Vereinigung mit Gott häufig

[1] Vgl. z. B. Unterlinden 284. Ferner die Seelenerscheinungen der hl. Mechtild und hl. Gertrud. Ebenso Mechtild M. M. 210, 220, 261. Töß 57.
[2] Vgl. Gertrud V c. I 516. [3] Langmann 69. Vgl. Töß 45.
[4] Gertrud V c. XVII 566. [5] Töß 31.
[6] Töß 19. [7] Katharinental 176. [8] Engeltal 21. [9] Liutgart 460.
[10] Adelhausen 156.

geschaut wird.[1] Bekannt ist – um auch aus dem Kreis der Mystiker ein Beispiel zu bringen – die Seelenvision Seuses: er sah, „daz der lip ob sinem herzen ward als luter als ein kristalle, und sah enmiten in dem herzen růweklich sizen die ewigen wisheit in minneklicher gestalt, und bi dem sass des dieners sele in himelscher senung; dú waz minneklich uf sin siten geneiget und mit sinen armen umbvangen und an sin gőtlich herze gedruket, und lag also verzogen und versofet von minnen under dez geminten gotes armen."[2] Ähnliches erfährt die Nonne Adelheid Langmann: sie sah auf Gottes Geheiß in ihr „eigen hertze" und schaute „ir sele gegen unserm herren sitzzen . . . do neigt sich di sel uf unsern herren und er legt sein arm umb si."[3] Schwester Anna sieht in einer Verzückung ihren Leib sich auseinander tun, so daß sie in sich selbst schauen kann, und erblickt zwei schöne Kindlein: diese hatten sich innig umfangen; und sie erkannte, daß es ihre Seele und der Herr war.[4] Das Verlangen, den Vorgang der Gnadenergießung und die Gnade selbst schauen zu können, ruft unter Umständen den Verlust der Gnade hervor: Eine Nonne im Kloster Adelhausen dünkt sich so von göttlicher Gnade erfüllt, daß sie wähnt, ihre Seele sei weiter als die ganze Welt; und sie begehrt „das wunder, das in ihr sele waz", mit leiblichen Augen sehen zu dürfen: da war der Nonne, als ginge die Gnade „mit einander" zu ihrem Munde heraus, und wurde dann das wonnigste Kindlein, das je gesehen ward. Lange Zeit spielte die Nonne mit diesem Kind; da aber die vorher empfundene Gnadenfreude tausendmal größer war, bat die Nonne den Herrn um den früheren Zustand – da ward ihr beides genommen: das Kindlein und die unsichtbare Gnade.[5] Sehr häufig ist eine Vision, wobei der Leib „oben dem gúrtel" lauter wird wie Kristall, und „in der lutterkait des libes" zeigt sich ein Licht, strahlend schön wie die Sonne; dieses Licht aber bewegt sich „recht spillend und sich frőwend."[6] Für die Schilderung der Empfindung bei der Vereinigung der Seele mit Gott bedient man sich eines typischen Bildes: Der Herr umarmt die Seele und drückt sie „an sein gotleich hertz, daz si dauht, si klebot in im als ain wahs in ainem insigel."[7] Über die Beschaffenheit einer mit Gott vereinten Seele spricht sich Irmgard von Kirchberg aus: sie

[1] Vgl. Krebs 82. Peltzer 164.
[2] Seuse 20. Dazu 47*. [3] Langmann 16. [4] Katharinental 177.
[5] Adelhausen 171. [6] Vgl. Kirchberg 17. Adelhausen 174. Töß 24.
[7] Vgl. Langmann 67. Ebner, Ch. 16.

drückt der Mitschwester, die über diesen Zustand Aufschluß haben möchte, so stark die Hand, daß es schmerzt, aber hundertmal stärker noch werde eine solche Seele von Gott zusammengedrückt.[1] Den Vorgang, wie Seele und Gott sich vereinen, schaut Schwester Ida von Hutwil „mit den innern augen“: „zwei menschen, die warent lauter als die sunnen und rot als ein feür; die furent durch ein ander bälder tausend stund, denn man ein aug ze samen müge getun.“ Die Vereinigung der eigenen Seele mit Gott erfährt diese fromme Frau in ähnlicher Weise: ein Geist „in eines gecreuzigten menschen pild lauter und rot als die sunn“, fuhr durch sie „bälder und dicker denn si es gedenken mocht.“[2] Über die Entstehung der Seele berichtet eine Engeltaler Nonne: in den Himmel verzückt sah sie „unsern herren in siner clarheit, unde an unterlaz glanaster von im furen, die waren an irm schin grozzer unde schoner danne die naturlichen sterne und sunderlich drei die brehten uber sie alle und wurfen irn schin wider in die gotheit. Da gab er ir zerkennen, daz die schein wern die sel die er auz siner gothait sant in der menschen leib ...“ Die drei besonders leuchtenden „schein“ wären besonders begnadigte Seelen; eine davon aber sei ihre eigene.[3] — Mit einem Wort muß endlich noch die Vorstellung des Verhältnisses von Leib und Seele berührt werden, das übereinstimmend von allen geschildert wird: die verzückte Seele kehrt nur ungern und meist unter Schmerzen in den Leib zurück. So sah Ida von Hohenfels' Seele nach der Verzückung den Leib vor sich liegen und ward betrübt, daß sie es wieder mit ihm „ze tun sölte haben“. Und als „der geist wider ze dem leib gepunden was, do schrai si in ir selber: waffen und we! Und ward der leib also krank, dass si in grosse unmacht kam von jamer und von dem wunder, das si gesehen het in dem himmelreich.“[4] Als die Seele der Sophia von Klingnau aus ihrer Verzückung vom Himmel niedersank, und der Leib wie tot „vor dem bet“ lag, da „ward ihr frist gegeben, das sy nit zehand wider in den lib kam, won das sy ob dem lib schwebet ain gûte wil, untz das sy sin ungestalt und ungetoni wol gesach. Und do sy ni recht wol geschowet, wie tödlich und wie jemerlich er was und wie im hobt und hend und alle gelider lagend als ainem toden: do gefiel er ir gar úbel und dunkt sy gar ungehúr und schmäch. Und kert ir gesicht bald von im wider

[1] Kirchberg 19. Vgl. auch Oetenbach 263.
[2] Oetenbach 249. 250. [3] Engeltal 34.
[4] Oetenbach 241. Vgl. Unterlinden 183.

an sich selber" und hatte wundersame Freude an der eigenen Schönheit und Würdigkeit.[1]

Margarethas Erfahrungen bewegen sich auf diesem Gebiet im bescheidensten Rahmen. Die verstorbene Mitschwester, die ihr in der ersten Zeit nach dem Tode oft im Traume erscheint, wird von Margaretha einmal als verklärte Seele geschaut „in ainem schin aines clares bildes" (14, 25). In einem Traumgesicht des Jahres 1347 glaubt sich die Nonne in dem hellerleuchteten Chor, und als sie beim Herausgehen noch einmal hinter sich schaut, erblickt sie „vil liut, die warent alle mit wissen beklait." Margaretha besprengt sie mit dem Weihwasser und spricht den Namen Jesus Christus, den die anderen nachsprechen; dann singen sie ihn mit ihr zusammen — „und sprach ich: 'wir sülen tanzen'. do antwurten si: 'wir sülen tancen und essen und trinken mit anander'". Darauf erwacht die Nonne mit großer Freude und Gnade, und das Christuskind deutet ihr das Gesicht: „dir ist da mit gezaiget diu fröde ze dem himelrich und diu lieb diu da ist" (143).[2]

So bescheiden die Erlebnisse mit den verklärten Seelen sind, so auch die Vorstellung der eigenen Seele. Im Jahre 1334 wird der Nonne „diu minnend sel so inderlichen geben, als man sie malet", und Margaretha nimmt dieses Gesicht als einen Ansporn und Hinweis für sich selbst „daz ich reht ilet, so mir ain wil maht werden, daz ich dar gieng" (23). Es ist der beste Beweis für das zielbewußte Streben und das Vorwärtsschreiten Margarethas auf ihrem Weg, wenn sie zwölf Jahre später in einem Traumgesicht ihr Ziel dann erreicht sieht: sie glaubt sich im Chor zu befinden, an der Stelle, wo sie „allweg bet", und erblickt „ain schon gemalet tafelen und da was niht an, denn daz diu minnent sel lag und siechet. da war mir uz der barmherziket gotz geben, daz ez min sel wer" (110).[3] In den beiden Traumgesichten, dem ersten vor dem großen mystischen Erlebnis, dem zweiten vor dem Selbsterlebnis des Leidens Christi, tritt der systematische Aufbau des Lebens und der „Offenbarungen" Margarethas klar und bestimmt hervor; und sie ist sich dessen selbst voll bewußt — „mir wart auch geben ze der selben zit", so fügt die Nonne dem oben erwähnten Bericht hin-

[1] Töß 58, 81.

[2] Vgl. das Traumgesicht des Jahres 1348 (158).

[3] Der Einfluß des Bildes auf das religiöse Erlebnis zeigt sich in beiden Berichten m. E., in der Sehnsucht wie in der Erfüllung.

zu – „wie ich aber an die selben stat kum, do vant ich min kint Jhesum, daz lachet und sprach: ist nit war worden allez daz ich dir geset han?“

DIE HEILSGEWISSHEIT

So groß und leidenschaftlich die Gottesliebe der damaligen Menschen auch war, die praktische Mystik hätte nicht die Macht und Ausbreitung gefunden, wie es der Fall war, wenn nicht das natürliche Verlangen der menschlichen Seele nach der Heilsgewißheit zur Gottesliebe sich gesellt hätte, und zwar mit der ganzen Gewalt, die in diesem Verlangen liegt. Je tiefer die Mystik selbst in die Erkenntnis Gottes einzudringen glaubte, je leuchtender die Farben waren, mit denen sie das Verhältnis zwischen Gott und Seele, Seele und Gott ausmalte, je wundersamer sich das Bild der Vereinigung der Seele mit Gott gegen die harte, düstere Zeit abhob, desto mächtiger wuchs die Sehnsucht der Menschen nach diesem Glück; desto erschütternder wirkte aber das Erkennen der Kluft, die die menschliche Natur mit ihren Sünden von Gott trennte. Ein Kampf auf Leben und Tod begann – wer aber war des Sieges für Zeit und Ewigkeit gewiß? Wohl gibt die Kirche den Gläubigen die Versicherung, daß sie zum ewigen Heil gelangen können, wenn sie die von Christus und seiner Kirche aufgestellten Bedingungen erfüllen. Aber wer sagt mit absoluter Sicherheit dem Herz, daß es alle diese Bedingungen erfüllt hat und so erfüllt hat, wie es verlangt wird? Und wo will der Mensch sehnsüchtiger eine absolute Gewißheit als gerade hier? Wer kann nun dem Verlangen der Seele, ob sie des ewigen Heiles teilhaftig wird, die Antwort geben, die für den gläubigen Menschen alles bedeutet in Zeit und Ewigkeit? Die Antwort, die Gewißheit kann nur von Gott selbst gegeben werden, der sie in besonderer Offenbarung dem unruhigen, sehnenden Herzen schenkt.[1] Laut und deutlich und immer wieder ruft diese Not und dieses Verlangen aus der damaligen Zeit uns entgegen. Das „mehr leiden wollen“, um ganz sicher zu sein und mehr Lohn zu empfangen; die Vorhersage eines guten Todes, womöglich im Beisein Christi und der Heiligen und Engel; die Gabe vieler Mystikerinnen, es dem einzelnen Menschen anzusehen, ob er in der Gnade Gottes ist oder nicht; die jahrelangen Anfechtungen und seelischen Leiden wegen des Glaubens an das ewige

[1]) Vgl. Krebs 64. Harnack 392, 643. Thomasius-S. 173, 698.

Verdammtsein; die so heiß ersehnte und trotz Beichte von Gott unmittelbar geforderte Vergebung der Sünden, und damit Zusicherung der Gnade und des Heiles — aus all dem spricht die Not des schwankenden Herzens, eine Not, die hindrängt zu einem Glauben, der in sich selbst die erlösende Gewißheit hat.

Von Ida von Hohenfels wird berichtet, daß sie fünf Jahre lang „in söliche forcht kam, daß si meint, was si tete, das wer ir alles tod sünd"; daß sie dann „viel ... in die anfechtung der verzweiflung als grösslichen", daß sie glaubte, niemand käme zum ewigen Heil, wie gut er auch lebte, er wäre denn so rein wie Adam bei der Erschaffung. „Und was ir alle zeit, wie die helle vor ir offen stünde, und si dar ein geschaffen were, daß si dar ein müste und daß ir stul were gesetzet zu Lucifers stul." Fünf Jahre dauerte diese harte Not; dann ward der Nonne in einer Verzückung „sicherheit gegeben des ewigen lebens."[1] Sechs Jahre währte bei Ida von Hutwil „die anfechtung der verzweiflung ... und hielt das genzlichen in irem herzen, daß si mit leib und mit sel sölte in die helle faren". Aber war die Not auch so groß, daß die Nonne oft meinte „ir würde ir herz prechen" und hatte sie auch „wenig zuversicht ... ze got", sie diente ihm und liebte ihn nicht weniger, bis der Herr endlich sein großes Erbarmen ihr erwies und während einer Messe zu ihr sprach: „ich wil mich dir geben ze einem insigel und ze einem pfand, daß ich mich von dir nimmer wil gescheiden."[2] Die gleiche „grosse anfechtung" verhängte Gott über Jützi Schultheiß, „das sy dunkt und es aigenlich da für hat das sy Got niemer sölte beschowen." Trotz „diser grossen not und arbeit" ließ sie nicht ab von der Liebe zu Gott und ihrem Beten, bis sie dann in einer Nacht vor der Mette eine Stimme hörte, „die sprach gar minenklich zů ir: ‚Du solt růwen, und solt mich dich lon wisen wes du bitten solt.'" Sie hielt dieses Erlebnis erst für ein „trugnus"; die Stimme aber ertönt wieder und fordert die Nonne auf, um Vergebung ihrer „vergessen súnd", ihrer „ungesaiten súnd", ihrer „unerkantten súnd" zu bitten, ebenso um die Vereinigung mit Gott „und solt bitten das er selber zů dinem end kum und dis alles fol bring und ewigklich beståt." Noch glaubt Schwester Jützi nicht, solcher Gnade und solchen Trostes würdig zu sein; aber durch einen himmlischen Gesang wird sie endlich von allem

[1] Oetenbach 239, 242, 246.
[2] Oetenbach 248, 252.

Zweifel und der Anfechtung selbst befreit.[1] — Groß und hart ist die Not und die Unruhe, womit das Herz gequält wird durch die Ungewißheit über das ewige Heil; in heißer Sehnsucht wartet der Mensch, bis Gott zu ihm das erlösende Wort spricht: „Ich will mich nimmer von dir scheiden weder hier noch dort!"[2] Ein unendlicher Jubel erfüllt da das Herz; aber nur zu bald hebt der Zweifel wieder sein Haupt, und der Mensch verlangt in seiner Unruhe nach neuer Offenbarung; denn nur wenige ringen sich durch gleich Ida von Hutwil, die, wenn auch „ir die frewd" zu „minnern begond", die „sicherheit nie verlor". Wenn die Mystikerinnen nach Wiederholung dieser privaten Offenbarung streben und eine möglichst bestimmte und feste Garantie in diesem Punkt von Gott verlangen, so spricht sich in diesem Sehnen wohl das Selbstempfinden der Subjektivität der ersten Offenbarung aus, die durch eine weitere und bestimmtere gefestigt werden soll. Da sieht denn die Nonne ihren Namen im Lebensbuch im Himmel droben eingetragen[3]; oder „si ist eingetragen in die verporgene triskammer meiner götlichen drivaltigkeit"[4]; oder Christus spricht zu ihr: „ich wil deinen namen schreiben an daz lebendige puech, daz er nimmer dar an vertiliget schol werden."[5] Die Nonne Wiliburg von Kirchberg, die in Sorgen lebt, ob sie der Seligkeit teilhaftig werden würde, empfängt die Antwort: „Du wirst in den 9. Chor erhöchet werden"; und als sie daran zweifelt, läßt sich die Stimme von neuem hören: „dises ist so war, als du wirst Priorin

---

[1] Töß 71. Vgl. auch Seuse 62.

[2] Die Fülle derartiger privaten Offenbarungen von seiten Gottes oder des göttlichen Kindes an den einzelnen Menschen spricht für sich selbst — vgl. Krebs 66, wo für Adelhausen und Unterlinden alle Stellen nachgewiesen. Es seien ferner gemerkt: Engeltal 22, 23, 24, 25, 29, 30, 31, 38: — „Ich tun dir kunt von unserm herren Jesu Christo, daz er dir sicherheit hat geben des ewigen lebens". 41: — „Unser herre ist hie gewesen und hat mir sicherheit geben ewigs lebens". 42. — Schönensteinbach 91. — Kirchberg 5, 16. — Töß 19: — „Sy dunkt och ze ainem mal das ain sul von dem himel sich her ab liess untz für ir bett; die was als von wunderlicher varwen gezierd das sy nit da von gesagen kund. Und uss der sul hort sy ain stim, die rett gar trostlich mit ir, und sunderlich do ward sy gesichret das sy von Got niemer solt geschaiden werden". 24, 27, 31, 47, 58, 63, 86, 88. — Katharinental 157: — der Herr neigt sich der Nonne vom Kruzifix entgegen und „vergab ir all ir sund und sichert si des ewigen lebens" 162, 165, 167, 170, 171, 174, 182. — Oetenbach 242, 247, 252. Mechtild I c. I 7. Gertrud II c. I 69; III c. XI 133. Mechtild M. M. 164/65, 253. Lechner 180, 182.

[3] Lechner 213. [4] Oetenbach 273. [5] Langmann 9.

werden."[1] Wenn dann das Ende der frommen Nonne sich nahte, dann war ein sanfter, leichter Tod die beste Gewähr, daß die Seele des ewigen Heiles teilhaftig werden würde; und es erregt unser Mitleid, wenn berichtet wird, wie die Sterbende sich selbst zum Trost, aber auch gleichsam als Beweis ihres guten Lebens dem versammelten Konvent gegenüber Aufschluß geben muß, ob Christus, Maria, die Engel wirklich gegenwärtig sind. So soll Schwester Bertha, da sie zum Reden zu schwach, durch Aufheben des Daumens zeigen, ob Christus da sei; durch den Zeigefinger, ob Maria; durch alle Finger, ob die Engel zugegen.[2] Als Schwester Anna im Sterben liegt, fragt man sie „ob únser herr da gegenwúrtig wer, do hůb sy ir hobt uff und ir hend und lait die hend zesamen andåchteklich und naig tief. Und do fragt sy die priorin ob únser frow och da wer. Do gab sy es och ze verstennd als och vor . . ."[3] Die frommen Frauen erbitten von Gott aber nicht nur die private Zusicherung des eigenen Heiles, sie erflehen und erlangen sie auch für ihre Angehörigen, Freunde, für das ganze Kloster. So gibt Gott der Engeltaler Nonne Christine Ebner während der Messe „die Gabe ... daß all die Menschen, die da gegenwärtig waren, daß der keines von ihm nimmer scheiden soll."[4] Adelheid Langmann erhält wiederholt die Zusage von dem Herrn: „und all di sich dir enpfolhen haben in dein gepet, der sol keinz von mir nimmer geschaiden werden", und „kein dein geporn freunt sol von mir nimmer gescheiden werden und wil ewiclichen ie ein menschen unter in haben, mit dem ich mein wonung wil haben."[5] Dieselbe Mystikerin ist es, die nicht oft genug die Heilsversicherung bekommen kann: Da veranlaßt zuerst Maria Gott den Vater zur Heilsversicherung für die Nonne — „... got der vater ... hueb uf di drei vinger und sprach: ‚ich gib ir gantz sicherheit daz si nimmer von mir geschaiden sol werden;'" dann kommt „unser herre zu der swester unter der messe und unser frau und sant Peter der zwelfpot. do sprach unser herre hintz sant Peter: ‚Peter, ich heizz dich, swenn si kom, daz du ir den himel ufslizzest zu preimzeit oder zu swelher zeit si kome'. do sprach sant Peter: ‚herre, daz wil ich gerne tuen." Am anderen Tag kommt St. Peter wieder; sie beichtet ihm „und er sprach ir antlaz

[1] Kirchberg 5. [2] Unterlinden 146.

[3] Töß 47. Vgl. 34, 48, 53, 55, 68. Engeltal 16, 28, 34. Kirchberg 5. Vgl. weitere Belege bei Krebs 104. Oetenbach 247 wird der „strenge tod" der Schwester Ida von Hohenfels erklärt.

[4] Ebner, Chr. 28. [5] Langmann 75, 20.

und gab ir ein Miserere zu puezze und zeigt ir den himelslüzzil, der was silberin, und hinten in dem ringe was ein kreutz, und sprach: ‚kum zu swelher zeit du wellest, zu preim zu tertze zu sexte zu none, so wil ich dich einlazzen'."[1] Klingt aus dieser Heilsversicherung, die von Gottes feierlicher Verheißung sich bis zur Beschreibung des Himmelsschlüssels und der ständigen Bereitheit St. Peters ausdehnt, nicht auch ein ernster Ton heraus trotz aller kindlichen Naivität? Was muß der Seele alles gegeben werden, bis sie des Heils gewiß wird, bis sie endlich an die Gewißheit glauben kann — bei aller Liebe zu Gott, welch Schwanken, Zagen, Zweifeln! Man braucht nur die Gedankenwege, die zu solcher, allseitig gestützter Heilsversicherungsoffenbarung führten, nachzudenken, und man möchte dem unruhigen Herzen der frommen Frau zurück über die Zeit hin zurufen, daß ihr Herz in seinem Glauben schon besitzt, was es so heiß ersehnt, und daß Gott geben kann, ohne erst nehmen zu müssen. Der Kampf um das jenseitige Dasein, das Verlangen nach der Gewißheit des Heiles, dieser Kampf blieb auch Margaretha nicht erspart; seine Spuren ziehen sich durch die ganzen „Offenbarungen". Als sie in den ersten Jahren ihrer Krankheit sich dem Tode nahe glaubt, wähnt sie die Stimme „des Ananias Azarias Misahel" zu vernehmen, der ihr noch ein langes Leben verkündet, aber auch vorhersagt: „du muost ellend werden hie uf ertrich ... aber wenn du stirbest, so verst du aun underlauzz gen himel" (10). Das ist das große, erlösende Wort, um dessen willen alles Leid des Lebens willig getragen wird; um dessen willen man um Verlängerung und Verschärfung der Leiden und Schmerzen bittet. Die Erkenntnis der Sündhaftigkeit läßt im Verein mit dem Verlangen nach dem ewigen Heil und mit der Liebe zu Gott den Menschen ausrufen: „herr, ich erlaub dir, daß du außer mir tust, was du wöllest, an dass ich nit gescheiden werde von dir! Mach mich plint, lam, aussetzig, wie du wilt!"[2] Keinen größeren Liebesdienst könnte die verstorbene und verklärte Mitschwester der Nonne erweisen, als ihr zu verkünden: „got wil selb bi dinem end sin mit sinen hailigen und ich mit im" (14). Es ist wohl kein Zufall, sondern liegt in dem zielbewußten Streben und der folgerichtigen inneren Entwicklung Margarethas begründet, wenn im Jahre 1348, am Schlusse der „Offenbarungen", Gott selbst nun „gelopt",

---

[1] Langmann 31, 37, 38. Vgl. 9, 11, 12, 14, 20, 24 usf.
[2] Oetenbach 254.

was er einst durch die verstorbene Schwester hatte verkündigen lassen: „daz er selb bi minem ende wölt sin und sin muoter und min herre sanctus Johannes“ (156) – eine Verheißung, die einige Monate später noch durch ein Traumgesicht ihre nachdrückliche Wiederholung findet (160). Bei dem Ansehen und der Stellung Margarethas kann es nicht wundernehmen, wenn sich ihrem Gebete und Gedenken viele Menschen „gauben“; und die Nonne kommt ebensosehr dem eigenen Verlangen wie dem ihrer Zeitgenossen entgegen, wenn ihr geoffenbart wird „daz die got nimmer verlauzzen wöllt weder hie noch dort“ (156, 158). Dem tiefen persönlichen Begehren nach der Heilsgewißheit und der Erfüllung dieser Sehnsucht wird in den „Offenbarungen“ immer wieder Ausdruck gegeben; in den ekstatischen Zuständen wie bei der Kommunion sichert Gott der Nonne das ewige Heil: „du solt zuo mir gan, wan ich wil dich nimmer gelaussen weder hie noch dort“ und: „ich han mich dir geben und wil mich dir ewiklichen nimer genemen.“[1]

So stehen auch die „Offenbarungen“ Margarethas unter dem doppelten Zeichen der damaligen Religiosität: der leidenschaftlichen Gottesliebe und dem tiefen Verlangen nach persönlich gegründeter Heilsgewißheit. Jenes denkbar innigste Verhältnis mit Gott, wie es die Anhänger der Mystik erstrebten und in ihrem Glauben auch erreichten, bedingte ein erhöhtes Gefühl für die eigene innere Verantwortlichkeit und zugleich eine tiefere Auffassung der Sündhaftigkeit; in dem Maße bekam die Frage: „was muß ich tun, um die Seligkeit zu erlangen?“ die Frage der Heilsgewißheit, persönliche Färbung. Weil die Kirche nun dem Herzen die Gewißheit des persönlichen Heiles nicht so geben kann, wie das Herz sie ersehnt, und zwar aus doppeltem Grunde ersehnt: aus Liebe zu Gott wie aus Furcht vor dem ewigen Schicksal, so sucht der Mensch sich diese Gewißheit auf einem anderen Weg zu verschaffen, den auch die Kirche offen gelassen: die private Offenbarung Gottes an den einzelnen. Sie zu erhalten, wies die Mystik den Weg: über die Reinigung, Erleuchtung führte er zur Vereinigung der Seele mit Gott. Hier konnte der Mensch unmittelbar von Gott die Gewißheit des Heiles empfangen und hier, in der restlosen Hingabe an Gott, in dem Versinken in Gott fand auch die Liebe ihre Befriedigung. Aber abgesehen von dem meist schwankenden Grunde dieser Gewißheit konnte die private Offenbarung für die Allgemeinheit der Weg

[1] Vgl. (36, 140, 147).

nicht sein; es mußte sich ein anderer auftun, auf dem das unruhige Menschenherz zur wahren Ruhe kam. Hatte nun die Mystik die Offenbarung Gottes für alle von außen her in das Herz hinein verlegt und so für die Verinnerlichung der Religion ein großes Werk getan, die Folgezeit ging von da aus weiter: das Herz selbst konnte sich die ersehnte Gewißheit des Heiles geben in dem Glauben an die Erlösung durch Jesus Christus und im Vertrauen auf die Liebe Gottes.

ZURÜCKVERSETZUNG IN DIE ZEIT CHRISTI

Mit dem Verlangen nach der Heilsgewißheit steht in Zusammenhang das Verlangen der Mystikerinnen, durch das Mittel der Vision in die Zeit Christi zurückversetzt zu werden. Wie man sich das Leiden Christi vergegenwärtigte und zuletzt an sich selber gleichsam nochmal aufleben ließ, so wollte man auch das Leben Christi miterleben, gleich den Aposteln und Jüngern, gleich Maria und Magdalena; miterleben aus Liebe wie aus dem Verlangen, der höchsten Gnaden und des Heiles sicher zu werden. Daß in diesen Visionen das Streben mitwirkend war, etwas Neues, von anderen Schwestern noch nicht Erlebtes zu erfahren, ist ohne weiteres zuzugeben.[1] Da ist das Miterleben der Geburtsstunde Christi: besonderes Glücksgefühl, Engelsgesang, Lichterscheinungen wecken die frommen Frauen aus dem Schlaf, und es wird ihnen bedeutet, daß in diesem Augenblick der Heiland geboren worden sei.[2] Mitunter schaut eine Nonne die ganze Krippe: Maria, Joseph, das Kindlein; den Esel und das Rind. Das Jesukind folgt dann eine Weile der glücklichen Nonne überall nach.[3] Oder die Schwester wird „enzüket und wart geladen in daz kindelpet der reinen, keuschen junkfrauwen Maria".[4] Man nimmt teil am letzten Abendmahl; man erlebt die Stunde der Kreuzigung, der Auferstehung und ist voll Freude und Gnade darüber[5]; man erlebt ferner besonders gerne das Pfingstwunder und erfährt an sich selbst „wie den jungern vnsers Herren were gesin, do der heilig geist zů in kam an dem pfingstage". Eine Adelheid Langmann glaubt sich am Pfingstfest von Feuer umgeben und „sach ... den heiligen geist

[1] Vgl. Krebs 78.

[2] Vgl. Unterlinden 207. Katharinental 173. Lukardis 333. Mechtild IV c. I 297.

[3] Katharinental 160. [4] Langmann 94.

[5] Vgl. u. a. Unterlinden 199. Katharinental 160, 165, 175, 182. Lukardis 326. Blannbekin 95.

in fiurinen zungen“; Gott selbst bestätigt ihr, daß er ihr den hl. Geist gegeben habe wie seinen Jüngern.[1] Daß Christine Ebner „den hl. Geist mit den 12 Boten“ empfangen hatte, war allgemein bekannt[2]; es ist eine Steigerung der Nachahmung, wenn man im gleichen Kloster am Pfingstfest auf der Schwester Elsen Haupt den heiligen Geist in Gestalt einer Taube niederkommen sah und zugleich noch ein „fevrin rat“ über dem Haupte wahrnahm.[3] Schwester Adelheid hatte viele Jahre die Begierde zu erfahren, wie es den Jüngern am Pfingstfest zumute gewesen wäre, als der heilige Geist über sie kam. Endlich erfüllt Gott das Verlangen: „... vnd kam der stralen eine vff si, vnd die süssigkeit vnd das wunder, dz do von ir wart, das was also gross, das si vff für vnd zwirbelet vmb den altar, vnd schoss ir das blůt ze munde vnd zů nasen vs.“[4] Den allgemein gehaltenen Berichten stehen dann genaue, ins einzelne gehende gegenüber: da wird eine Nonne an den Jordan verzückt und sieht „alle die dink ... die zu unsers herren tauf weren geschehen“[5]; eine andere im gleichen Kloster wird nach Bethanien entzückt an dem Tag, da Lazarus auferweckt wird; sie war bei dem Mahle und sah alle Speisen, die man aß; und nicht genug: Andreas erblickt die Nonne und spricht: „Lazzet die schonen minnerin zu unserm herren her auf sitzen!“ Und also geschieht es.[6] Man sieht in der Entzückung dann den Herrn gerade „als er was do in Judas küst, in dem ernst, als er do was ...“[7], oder man schaut den Auferstandenen und bei ihm „Mariam Magdalenam ... unde hort und sach alle die dink die zwischen in baiden geschahen“.[8] Endlich mag noch, um die Farbtöne dieser Bilder und das Milieu, darin sie entstanden, zu zeigen, eine Episode aus dem Kloster Töß erwähnt sein: „Und zů ainem mal do sassent etwe fil schwestren by ain andren, und retend och davon das únser her in der wůsti was. Do sprach ain schwester: ‘Ich kan als wenig mit im in der wůsti’. Do sprach dise sålig schwester Elisabet Bechlin: ‘Nun kan ich da gar wol mit im: ich nim im da sin hend und sin fůss und werm im sy in miner schoss. Dem hobt kann ich nit getůn: das har ist im als verwalken das ich im enkainen rat kan getůn.’“ Christus aber zeigt der frommen Nonne „die stain mit

[1] Langmann 14. [2] Ebner, Chr. 15. [3] Engeltal 42.
[4] Adelhausen 166. Vgl. Katharinental 168. Gertrud IV c. XXXVIII 409. Kirchberg 11, 14.
[5] Engeltal 7. [6] Engeltal 13. [7] Oetenbach 272.
[8] Engeltal 32.

den in der bo̊ss gaist versůcht, do er sprach: 'Sigest du Gottes sun, so sprich das die stain brot werdint', und gab mir ze entpfindent das liden und die not so er do von hunger hat".[1]

Die Zurückversetzung in die Zeit Jesu Christi wird auch Margaretha Ebner zuteil; die treue Art der Schilderung läßt wie immer das Zustandekommen der Erlebnisse deutlich erkennen. „Item an dem hailigen tag ze wihennähten vor metin do kom mir an dem bet ain so grozziu genade in daz herze, in der mir geben wart, daz ez diu stunde were in der unser herre geborn wart, as ez mir vor auch geben wart umb die selben stunde" (114, 77). Die natürliche freudige Erregung, die beim „derwachen vor metin" in der Weihnachtsnacht die Nonne überkommt bei dem Gedanken: Jetzt ist uns der Heiland geboren worden, wird von Margaretha gleichsam durch ein Hysteron-Proteron als die Ursache des Erwachens genommen und damit auf übernatürliche Einwirkung geschlossen: Gott gibt ihr „in enphindenlichem wissen diu stunde siner menschlichen geburt ze wihennahten in übersüezzer fröde" (132). Wie bei den frommen Frauen dann ein so gedeutetes Erlebnis selbst wieder wirkt, zurück in die Vergangenheit und schon auch in die Zukunft, dafür ist Margarethas Zusatz charakteristisch: „und der selben stunde enphand ich auch vor dik, e daz ich enphindenlichen wisti und bekanti, daz siuz wer" (132, 152). Die Stunde des Leidensbeginnes am Ölberg ward der Nonne im Jahre 1347, wie schon erwähnt[2], „mit ainem geswinden schucz (sagitta acuta) siner minnstral in min herze mit ainem grozzen smerzen" angezeigt und zum Miterleben gegeben (131); es ist nur wieder eine Wirkung in die Vergangenheit zurück, wenn Margaretha an dieses Erlebnis die Bemerkung knüpft: „und daz wart mir in dem vordern jar umb die selben zit auch geben in der selben wise" (131). Die Stunde der Auferstehung Christi glaubt die Nonne in der Osterwoche des Jahres 1347 in Erfahrung gebracht zu haben; aber sie ist ihr „nit in warem wissen geben as diu stunde der geburt und sines lidens" (137). Wenn sie endlich am Pfingstfest des Jahres 1348 „gebunden wart und ... in grosser süezzer genade" im Chor weilte und ihr in dieser Zeit „as wohl was, daz ich gedaht, wie die jungern unsers herren den hailigen geist ie getragen mehten",

[1] Töß 89, 90.

[2] Vgl. Kapitel III dieser Arbeit, Abschnitt: Die Renaissance des Leidens Christi.

so zeigt sich darin deutlich der Einfluß der Typik mystischer Erlebnisse, dem aber Margaretha die Kraft und Wahrheit der Persönlichkeit entgegenzusetzen sucht (156, 69).

CHRISTKIND- UND MUTTERSCHAFTS-VISIONEN

Es würde ein Buch füllen, wollte man alle die Erscheinungen des göttlichen Kindes aufzählen, wie sie aus dieser Zeit berichtet werden. Vom rein geistigen Schauen kommt es auch hier zum Schauen mit „liplichen augen“ und zum Hören mit leiblichen Ohren: Durch Frauen-, auch durch Männerklöster, schreitet der kleine Jesusknabe, spielt und scherzt mit den frommen Nonnen; besucht und liebkost die Kranken und Verlassenen; singt ihnen wohl auch himmlische Melodien; er kocht den Nonnen den Brei; er „zunt in mit ainer kertzen“ bei der harten Geißelung; er belohnt Liebe mit Liebe und sichert die Frauen des ewigen Heiles.

Aus der Fülle der Beispiele mögen einige hervorgehoben sein[1]: Die hl. Gertrud empfängt in einem geistigen Gesicht aus den sündenlosen Händen Marias das göttliche Kind, das seine Ärmchen dann um den Hals der Nonne schlingt; ein andermal drückt die Gottesmutter den Seelen der Schwestern den zarten, holdseligen Knaben ein.[2] Was hier geistig geschaut wird, das sieht eine Nonne im Kloster Katharinental wirklich: Unsere liebe Frau geht mit dem Kindlein auf dem Arm durch den Chor und neigt es zu jeder Schwester herab; den Sängerinnen aber legt sie es in den Arm.[3] Bei der Allgemeinheit solcher Visionen trachtete natürlich die einzelne Nonne durch möglichst genaue Beschreibung und Charakteristika die Erscheinung sowohl den Mitschwestern gegenüber wie sich selbst über allen Zweifel hinauszuheben. Adelheid Langmann sieht das göttliche Kind „in aller der grözz und in aller der gestalt“ wie es von Maria geboren wurde – „und von sein füezzen untz an di ahseln was er neur einer spannen lank“.[4] Christine Ebner erscheint gleichfalls das göttliche neugeborne Kind, das aber nicht spricht; denn es sei ja eben erst zur Welt gekommen[5]; eine

[1] Vgl. Michael 142. Preger I 281. Krebs 81.

[2] Gertrud II c. XVI 86, 89 u. IV c. III 300. Vgl. Mechtild I c. V 15 u. II c. V 141.

[3] Katharinental 159. Vgl. Töß 21. Kirchberg 5.

[4] Langmann 66. [5] Lechner 181.

andere Nonne bekommt von der Gottesmutter das „kindli“ gereicht; „und dis was ain als minneklicher anblik, und aber sunderlich so was im die kel under dem kinn als zart und als mineklich“.[1] Wie mühelos Phantasie sich zu geglaubter Wirklichkeit, und „gaistliches“ zu Körperlichem wandelt, zeigt die Vision der frommen Margret von Zürich: ihr war, da sie „fil gewainet“, der Auftrag gegeben, im Advent dem göttlichen Kind „das bådly ze machen (als wir gewonhait hand im gaistlichen ze machen ain hus und alles das des er mangel hat, do er uff ertrich was)“ — und da sie einmal „mit hertzlicher andacht wainet, do erschan ir únser herr gar mineklich, als er ain kindly was, und sass in einem bådly vor ir“, und die Tränen der Nonne wurden zu „schönen goldknöpfly“, mit denen das Kindlein dann in seiner Wanne fröhlich spielte.[2] Schwester Anna sah zu Weihnachten „das aller mineklichest kindly uff dem alltar gon, und was sin herly als ain gold, und wenn es trat, so erschuttend sich im die löckli“, und ein heller Glanz ging von des Kindes Augen aus. Sie wollte gerne nun zu ihm gehen; aber die Knie versagten den Dienst „von úberkraft“ der Gnade — da schwebte das Kindlein herzu und setzte sich „uff ir gewand, als es von ir gespraittet was“. Doch da die Nonne es umarmen wollte „do sach sy sin nit me“.[3] Das göttliche Kind kommt oft auch zur Klosterpforte gegangen und pocht an die Türe; spielt dann fröhlich mit der Pförtnerin, und wenn diese fragt: „Wer ist dein Vater?“ antwortet es: „Pater noster!“ und verschwindet.[4] Nicht selten wird auch das Bild des Jesukindes lebendig: da fleht eine Schwester vor der Madonnen-Christkind-Statue um Gewährung des ewigen Heiles. Das göttliche Kind hebt seine Hand und spricht: „Deine Sünden sind dir vergeben und du sollst nie von mir geschieden werden!“ Darauf streckt es der Nonne das Händchen entgegen, und dieses bleibt in der Hand der Frommen zurück; alle Versuche, es wieder am Arm zu befestigen, sind unnütz.[5] Diesen Erscheinungen, die ihren Grund im kindlichen Gemüt haben, treten solche gegenüber, deren Quelle das naiv-theologische Interesse der Mystikerinnen ist. Nach Art der apokryphen Kindheit-Jesu-Evangelien suchen die frommen Frauen hier Neues und Ergänzendes zu bringen, besonders auch was für sie selbst vom größten Interesse ist, Neues und Ergänzendes über die jungfräuliche Mutter. Gleichsam ungesehen

---

[1] Töß 88, 48. [2] Ebd. 36. [3] Ebd. 39. [4] Unterlinden 197.
[5] Vgl. Unterlinden 235. Katharinental 160, 182. Dazu Michael 202.

belauscht Mechtild von Magdeburg die Verkündigung; sie schildert dann die Menschwerdung – Maria war ohne alle Beschwerden, sie „was lihtevertig und vrô“; sie trug ja das „Wort“. Ohne Schmerzen, in süßer Verzückung vollzog sich die Geburt selbst – der allmächtige Gott, der ewige Sohn, der heilige Geist „ging dur dú ganzen want Marien lichnamen mit swebender wunne ane alle arbeit. Das wc also schier geschehen, als die sunne gibet iren schin nach dem sůssen tŏwe in minnenklicher růwe“. Nun kommt die Frage: was tat Maria nach der Geburt, die doch so ganz unvorbereitet eingetreten? Die Jungfrau nahm zuerst das rauhe Satteltuch vom Rücken des Esels; und dazu einen Teil ihres Hemdes – so arm war sie – und hüllte das Kindlein darin ein und legte es in die Krippe – „das ander teil (vom Hemd) bant si wider vm iren lichamen zesamne“. Da beginnt das Kindlein zu weinen, wie andere Neugeborne auch; aber es weint über das Elend der Menschen. Maria reicht „mit můterlicher liebi in megtlicher zuht“ ihrem Kindlein die Brust – „do soug dc kint mŏnschliche – Und sin můter vrŏwete sich helekliche – Die engele sungen got einen lobesang“. Nun tritt Mechtild gleichsam hervor und fragt Maria, wo denn Joseph wäre? Der ist in die Stadt gegangen, um kleine Fische und „gemeines brot“ zu kaufen; das wollten sie dann mit einem Trunk Wasser verzehren. – Später wird dann von der Mystikerin noch erzählt, wie Maria ihrem Kinde Jesu einen Rock nähte, derart, „wenne im der rok wúrde kurz und enge, dc si in mŏhte witern und lengern. Der rok was brunval von hertem gezwirnetem garne.“ Während Maria spann und nähte, verdiente Joseph als Zimmermann „sumelichen pfennig zu ir notdurft“.[1]

Man möchte meinen, damit wäre das Detail erschöpft, aber Mechtild von Hackeborn weiß wieder Neues davon in ihren Offenbarungen zu bringen[2]; ein Dialog kennzeichnet die Art am besten: „Item in solemnitate Nativitatis Christi visum est sibi quasi beata Virgo supra montem sederet, habens in gremio puerum pulcherrimum. Dixitque ad illam: 'Mi Domina, ubinam sumus modo?' Quae respondit: 'In monte Bethleem. Haec namque civitas in monte sita erat, unde et in Evangelio legitur: Ascendit autem et Joseph etc. (Luc. II 4). Diversorium vero illud in quo peperi Christum infra civitatem erat, in fine iuxta unam portarum, ideoque et Dominus dicitur esse in Beethleem natus.'

[1] Mechtild M. 456 u. Mechtild M. M. 147; auch 273.
[2] Vgl. Mechtild l c. V 14.

Et illa: 'Quomodo, inquit, tunc pastores ad puerum nocte venire poterant?' Respondit: 'Ex abundantia pacis qua tunc homines gaudebant tam securi erant. Iusuper propter hospitum supervenientium frequentiam portae non claudebantur.' Et illa: 'O Domina, cur nec lectum nec aliud commodum habuisti?' Respondit: 'Nec fuit mihi necessarium, cum sine omni dolore filium innocentem generarem.' Tunc anima: 'Cum ergo parentes et amici tui gratia visitandi te, ad te venirent, quid, o paupercula sed coeli regina, habebas eis ministrare?' Respondit: 'Non ego eis necessaria ministrabam, quia ipsi secum quae necessaria erant, deferebant.' Item interrogabat eam, quo cibo Filium suum, postquam ablactasset eum, enutrisset. At illa: 'Pulmentarium de vino et albo pane sibi paravi.' Cogitanti etiam si, postquam de Aegypto rediens in Nazareth venisset, aliquam societatem cum parentibus suis Dominus habuisset, puer ita respondit: 'Unde putas, quod in Evangelio dicatur: requirebant eum inter cognatos et notos (Luc. II 44), nisi quod cum eis quandoque conversabar? Unde etiam putas, quod Ioannes Evangelista a me de nuptiis vocatus tam cito me secutus est, nisi quia conversatio mea et mores quos saepe expertus erat, sibi complacuerunt, et ideo de facili imitari me sibi poterat persuaderi?"[1]

Diese Offenbarung, die der Frische wegen im Original wiedergegeben wurde, bedarf weder in ihrem Ursprung wie in ihrem Zweck einer Erklärung. Dem naiv-theologischen Interesse tritt das rein mütterliche zur Seite. Dieses äußert sich in der Liebe der Frau zum Kinde, eine Liebe, die weiten Raum in den „Offenbarungen" und „Viten" der Mystikerinnen einnimmt, das rein geistige Nachempfinden wie das sinnliche Miterleben zum Ausdruck bringend, welch letzteres gerade in diesem Zusammenhang peinlich berührt.

Einer Irmgard von Kirchberg wird von Maria die Stelle ihres Leibes gezeigt, wo Gott als Mensch gelegen hat.[2] Gertrud schaut den unbefleckten Leib der Gottesmutter „ad instar purissimae crystalli perspicuus, per quam omnia viscera eius divinitate medullitus pertransita et repleta refulgebant, velut aurum diversi coloris serico convolutum elucere solet per crystallum".[3] Die Nonnen von Adelhausen sahen an Weihnachten unter der Komplet die Muttergottes, gehüllt in einen wonniglichen Mantel, durch den Chor gehen und sie „was gross als ein frowe,

---

[1] Mechtild I c. V 20. [2] Kirchberg 18. Vgl. auch Oetenbach 244.
[3] Gertrud IV c. III 300.

die schier eines kindes genesen sol". Am Weihnachtsmorgen ward sie wieder gesehen mit ihrem Kind auf dem Arm, das sie jeder Schwester reichte.[1] Das Interesse bekommt immer mehr persönliche Färbung: Eine Nonne in Adelhausen schrie „alle zite ... tag vnd nacht vnd sprach: 'Súnli, súnli, liebes súnli, truttes súnli, fröliches súnli, wunekliches súnli!'" — sie schrie so laut, daß niemand Ruhe vor ihrem Jammern nach dem göttlichen Kinde hatte: das war ihr vor Jahren erschienen und hatte mit ihr gespielt; nun wollte sie es wiedersehen, nur einen Augenblick, — „darumb wolte ich mir lan min ouge fúr den koppf vssbrechen".[2] Adelheid Langmann bekommt von Maria das Kind in das Bett gereicht und es „sog ir prustlein und was pei ir untz daz man metten leutot" zur unbeschreiblichen Freude der Nonne.[3] Schwester Adelheid von Frauenberg „begert mit hertzlicher minender begird", daß ihr ganzer Leib gemartert würde zu des Kindes Dienst: ihre Haut abgezogen zu einer Windel; ihre Adern zu Fäden für ein Röcklein; ihr Mark zerstoßen zu einem Mus; ihr Blut vergossen zu einem Bad usw. und gewann „ainen hertzlichen jamer, das ir ain tr°pfli wer worden von der milch, so únser frowen enpfiel, do sy unsern herren sogt".[4] Ist auch das Begehren des Gemartertwerdens formelhaft[5], es legt diese Stelle doch eine merkwürdige Gedankenwelt bloß.[6] Die Nonne, die in einer Vision das göttliche Kind säugt, die Nonne, die von dem gottgesandten Engel „nach Ablegunge des göttlichen Gruess ein himmlisches Mensch genendt" wird[7], sie führen immer näher dem Sehnen der Frau, Mutter zu werden. Stellt man dazu die Lehre von der Geburt des Sohnes im Seelengrunde, eine Lehre, die in Predigten und Traktaten den Nonnen vorgetragen wurde — „Davon will ich euch etwas zu einem Vorbilde sagen, dass ihr auch geistliche Mütter unseres Herrn werden und euch Gott ergeben sollet, dass er in eurer Seele möge empfangen und geboren werden"[8] — es ist die Gefahr nahe, vom Bild zur Wirklichkeit zu kommen. Die jungfräuliche Geburt; der Kreislauf: Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, der durch die mystische Vereinigung der Seele mit Gott einerseits und die Vorstellung Christus-Gottes als Seelenbräutigam andrerseits ständig auf das Denken der Frau seine Wirkung ausübte; die Höhe, zu der die Mystik die Einzelseele empor-

[1] Adelhausen 177. Dazu Krebs 95.
[2] Adelhausen 176. [3] Langmann 67. [4] Töß 52.
[5] Vgl. H. N. 234. [6] Vgl. dazu Töß 54. [7] Kirchberg 11.
[8] Tauler III 47, I 81.

trug — das alles konnte, unter Mitwirkung der Einsamkeit, Phantasie, Sehnsucht, Eitelkeit und irdischer Liebe dazuführen, die Vorstellung einer „geistigen Mutter Gottes" in das Körperliche zu übertragen. Daß viele Mystikerinnen hier die rein geistige Auffassung festhielten und das geistige oder traumhaft-visionäre Erlebnis in einer dem Gegenstand entsprechenden Lauterkeit und Innigkeit hatten und schilderten, dafür sind Beispiele ebenso vorhanden wie für das Gegenteil. Der hl. Mechtild schien es während der Messe in der Weihnachtsnacht, als ob ihre Seele Gott den Vater im Himmel thronend schaute und also sprechen hörte: „Komm und empfange den ewigen und eingebornen Sohn meines Herzens und teile ihn allen denen mit, die seine hohe und ewige Geburt aus mir ... verehren!" ‘Viditque de corde Dei splendorem procedere qui cordi animae in similitudine infantuli perlucidi adhaesit, quem illa his verbis salutavit: Salve, splendor aeternae gloriae ...’ Darauf reicht sie den Knaben ihren Mitschwestern; und obwohl er bei den einzelnen bleibt, trug sie selbst ihn „supra cor".[1] Dieser geistigen Geburt sei gegenübergestellt das Traumerlebnis der Nonne Christine Ebner — es ist rein mütterlich empfunden und zugleich bezeichnend für die Intensität, mit der sich die Nonnen in den Gedanken der Mutterschaft Christi versenkten: „Zu einer Zeit, da sie gesund war von 24 Jahr (a. 1301), da träumt ihr, daß sie unsers Herrn schwanger wär worden, und war so voll Gnaden, daß kein Glied an ihrem Leib war, es empfindet sondere Gnaden davon, und kam in eine solche Zartheit gegen das Kindlein, daß er sein selbst also hütet, daß sie das dünket, und sie war auf ein klein Höhlein getreten und fürchtet, es hätt dem Kindlein weh getan. Und da es in der Süßigkeit war ohne allen Verdruß, daß sie kein Kümmernis noch Traurigkeit berühret, und etwan eine Zeit war vergangen, da träumt ihr, wie sie ihn gebären sollt ohn alle Schmerzen, und empfing so gar überschwengliche Freud von seinem Angesicht, und da sie etliche weil mit diesen Freuden umging, da mochte sie es nimmer verhelen und nahm das Kindlein an ihre Arme und trug es unter die Versammlung in dem Refectorio und sprach: ‘Freuet euch mit mir allesamt, ich mag euch mein Freud nit länger verhelen, ich empfing Jesum und hab ihn nun geboren’ —, und zeiget ihnen das Kindlein, und da sie also groß war in den Freuden und mit umging, da erwachet sie."[2] Diese Träume, merkwürdig nicht allein durch das

---

[1] Mechtild I c. V 16. [2] Ebner, Chr. 15.

Vorhandensein charakteristischer Einzelheiten, sondern auch durch den logischen, von der dazwischenliegenden Zeit nicht unterbrochenen Zusammenhang, bekommen bei anderen Nonnen dann eine für uns peinliche Wirklichkeit. Da ist Gertrud van Oosten, die sich mit ihrem ganzen Wesen der Betrachtung der Menschwerdung Christi hingibt — dabei ereignet sich, daß die Brüste der Nonne anschwellen und Milch von ihnen fließt in der Zeit von Weihnachten bis Mariä Reinigung.[1] Da ist Lukardis, die an Weihnachten, krank daniederliegend, nachzudenken beginnt, ob Maria während der Schwangerschaft oder bei der Geburt Beschwerden und Schmerzen empfunden haben könnte. Während die Nonne hin und her überlegt, 'in momento non sensit, sed vidit quasi ventrem suum paulatim more impraegnatae mulieris intumescere et vehementer decrescere.' Bald darauf sieht sie ein unsagbar schönes Knäblein; das spielt auf ihrem Bett, ohne daß sie selbst eine Schwere des Kindes fühlte.[2] Von dieser Vision ist nur mehr ein Schritt zu denen einer Blannbekin[3]; hier ist das Religiöse untergegangen in krankhafter Sinnlichkeit, und hier dürfte sich der dunkle Pfad auftun, der hinüberführt zum Zerrbild der praktischen Mystik: zum Hexenwahn mit seinen sexuellen Verirrungen.

Die „Offenbarungen" Margarethas über die Menschwerdung Christi, die jungfräuliche Mutterschaft; die Schilderung des Verkehrs mit dem göttlichen Kinde ergeben ein Bild, das in Komposition wie Technik völlig den damaligen religiösen Meinungen und Formen entspricht, aber in den Farbtönen wie im Ausdruck das persönliche Erlebnis zeigt. Es scheint nun nicht fraglich, daß Margarethas naiv-theologisches Interessse durch das Vorbild Mechtilds von Magdeburg geweckt wurde; deren Offenbarungen: „Das fließende Licht der Gottheit" wurden im Jahre 1345 von Heinrich von Nördlingen nach Medingen gesandt, begleitet von begeisterten Worten.[4] Wir wissen nun, daß Margaretha im

[1] A. S. 350. Den Hinweis verdanke ich Herrn Dr. Hauber.

[2] Lukardis 333. [3] Blannbekin 60, 88, 89. Vgl. auch ebd. 56.

[4] H. N. 246: „Ich send euch ain buch das haisst Das liecht der gothait. dar zu zwinget mich das lebend liecht der hitzigen mine Christi, wan es mir das lustigistz tützsch ist und das innerlichst rürend minenschosz, das ich in tützscher sprach ie gelas ... es ward uns gar in fremdem tützsch gelichen, das wir wol zwai jar flisz und arbeit hetint, ee wirs ain wenig in unser tützsch brachtint ... o Margaretha, hör, tochter, und siche, versich und schawe, wie susz dein lieb ist Christus. Jhesus Christus —. amen." So beschließt Heinrich bedeutsam diesen Brief, der Mechtilds Buch begleitet.

Dezember 1344 mit der Niederschrift der „Offenbarungen“ begann und den ersten Teil an Heinrich sandte; in dem Nachtrag kommt die Nonne dann zum erstenmal auf ihre Verehrung der „kinthait unsers herren“ zu sprechen: „do ich daz büechelin enmitten scraib, do viel mir der aller gröst lust in in die kinthait unsers herren mit der aller süezzesten genade“ (86). Eine Vergleichung ihrer Offenbarungen mit denen der Mechtild über die Kindheit Christi zeigt, daß unsere Mystikerin bestrebt war, das Werk ihrer Vorgängerin darin zu ergänzen; durch das göttliche Kind selbst die Tradition auf die Echtheit nachprüfen zu lassen; und endlich auch völlig Neues zu bringen. Fragen, die heute nicht mehr verständlich sind oder völlig belanglos scheinen, haben damals die Herzen der Suchenden bewegt; und die kleinsten Dinge konnten die größte Bedeutung gewinnen. Daß eine Frau sich auf dem Felde der Theologie lieber die Blumen als die Dornen pflückt, ist natürlich; ebenso daß sie sich solchen Fragen zuwendet, die das mütterliche Wesen behandeln. Da wird die Inkarnation zu erklären gesucht: „wie mit grosser minne er von himelriche uf ertrich küme und mit welher clainfüegket er in unser frowen lip kem und sprach also: ‘hetestu mich uf ainer nadelun gehebet, du mehtest mich nit gesehen han, und het doch elliu miniu lider’“ (99).[1] Der körperliche und seelische Zustand Marias während der Schwangerschaft, die Verbindung des menschlichen Organismus mit der göttlichen Natur erregt das Interesse der Frauen besonders; und je knapper sich die Evangelien selbst darüber fassen, desto mehr verlangt man nach Aufschluß: ‘si truog mich mit grosser fröde aun alle swer ... ich wart geborn in ganzer rainket aun allen smerzen, und min geburt was as wunderber as ez diu hailig schrift hat und auch diu muoter der hailigen cristenhet halt’ ... „ez sprach auch min hail Jhesus, daz unser frawe kain unsuber ding von ime nie enphienge, und daz ez in ainer blöden kranchet wer lider und libez as ain ander kint. ich fraget aber, ob ez mit siner muoter it reti mit menschlichen worten, e daz ez reden wurde. ez sprach: ‘nit, denne mit ainem enphinden süezzer genade, diu usse mir in si floz’. — Item ich fraget, ob unser frowe alle ir begirde mit küssen und mit anderm wolust an ime volbringen meht. do sprach min süesser Jhesu: ‘siu het alle zit in irre liebe grossen schreken und forht von der grossen craft, der si uz mir enphant und in mir bekant ...’“ — Endlich wird noch eine Frage wiederholt

[1] Vgl. dazu Tauler III 50.

an das göttliche Kind gestellt, eine Frage, die, wenn sie aus dem historischen Ganzen herausgerissen, uns zum mindesten befremden kann, der Psychoanalyse aber Material zur Begründung ihrer Hypothese zu bieten scheint. Margaretha sucht immer wieder von ihrem Jesukind Aufschluß über seine „aller süezzesten besnidunge“ zu erhalten[1]; aber zuerst vergeblich: „daz wart mir nit von ime“. Endlich aber erfüllt sich auch diese Begierde: „ez sprach: ‘Josep huob mich, wan ez min muoter nit getuon maht vor sere, des siu enphant. siu wainet auch bitterlichen, und ich wainet auch und enphieng grossen smerzen und vergosse auch vil bluotes. dar nach nam mich min muoter zuo ir mit grosser minne und geswaiget min kinthet’.“ Um diese „Offenbarung“ gerecht zu beurteilen, wird man sich erinnern, daß die Beschneidung Christi selbst in Lukas Evangelium äußerst kurz erwähnt ist: „Und da acht Tage um waren, daß das Kind beschnitten würde, da ward sein Name genannt Jesus ...“ (II 21). Nun floß aber bei diesem Akt des Jesuskindes „aller creftigostes minnenwallendez hailigez bluot“; und dieses Blut und diese Schmerzen hatten doch auch Wert für die sündige Menschheit.[2] Mechtilds Offenbarungen bringen über die Beschneidung nichts; und der Umstand, daß Margaretha wiederholt um diese Offenbarung bitten mußte, zeigt die Schwierigkeit der Frage; daß die damaligen Menschen sich mit dem bei der Beschneidung vergossenen Blut und seinem Werte beschäftigten, das geht aus dem Briefe Heinrichs im guten Sinne hervor[3], aus den Visionen einer Blannbekin im schlimmsten Sinne.[4] Mit der oben erwähnten Antwort des Jesukindes ist die Frage für Margaretha erledigt. Die übrigen „Offenbarungen“ suchen die Geburtsgeschichte weiter auszuführen, wobei auch die bildende Kunst durch ihre Darstellungen ebenso wie lokale Traditionen mitgewirkt haben dürften. Das göttliche Kind offenbart, daß es „des

---

[1] Vgl. (87, 91, 100).

[2] Vgl. H. N. 171: „... das gar zitig milchvarbes blut, das es vergossen hat.“

[3] H. N. 171.

[4] Blannbekin 56: „Ista persona (Blannbekin) solita erat, quasi a iuventute semper in die Circumcisionis anxie deflere ex magna cordis compassione effusionem sanguinis Jesu Christi ... Sic quoque compatiens et flens coepit cogitare de praeputio Domini ubi esset. Et ecce mox sensit super linguam suam parvam pelliculam ad modum pelliculae ovi cum praemaxima dulcedine, quam deglutivit. Quam cum deglutisset, iterum pelliculam sensit in lingua cum dulcedine, uti prius, quam iterum deglutivit. Et hoc accidit ei, bene centum vicibus ...“

nahtez grossen frost lide"; daß es wirklich so arm war als man erzählt. „'kint mins, ist daz auch war, daz dich Joseph want in sin hosen?' wan daz was mir ie wider gewesen. ez sprach: 'er want mich in waz er gehaben moht, er het nit daz mir zem'." Dann wird gefragt, ob es wahr ist, daß das Kindlein einem der hl. Dreikönige ins Haar griff — was sich anscheinend nicht paßte; aber das Kind sprach: „ja". Zuletzt eine spitzfindige Frage: wenn die Dreikönige so viel Schätze brachten, wie war dann das Jesukind arm zu nennen? „ez antwort: 'daz niderst guot hört nit zuo dem obrosten guot. ich was dar umb nit komen von himel, daz ich den richtum uf ertrich nuzze. min muoter gab ez armen liuten'" (99–101).[1]

Geht man so diesen „Offenbarungen" auf den Grund und stellt sie in den historischen Zusammenhang, dann wird man in ihnen den Ausdruck kindlicher Frömmigkeit und naiven theologischen Interesses sehen, die beide sich innerhalb der allgemeinen Zeitanschauung ihre Befriedigung suchen. Ein Urteil aber, wie es Pfister ausspricht: „In dem Interesse für schmerzlose Schwangerschaft und Geburt, in ihrem (Margarethas) Entsetzen über den Aufenthalt des Kindes in Josephs Hosen, in der öfters und höchst ungeniert geäußerten Neugierde nach Aufschluß über die Beschneidung, in der Frage nach Marias Wollust beim Stillen des Kindes verrät die Nonne, daß in ihr die Fortpflanzungstriebe sich in ungeschwächter Kraft erhalten haben, so daß die alternde Nonne dieselbe Not ausstehen muß, den (es muß wohl „die" heißen) die neuere Belletristik in ihrer Unkenntnis des wahren Sachverhaltes als Jungweibernot hinstellt"[2] — ein solches Urteil dürfte wieder mehr der Theorie als der historischen Wirklichkeit entsprechen.

Dem naiv-theologischen Interesse tritt das rein-mütterliche zur Seite. Die Mystik hat in der Vereinigung der Seele mit Gott die denkbar innigste Verbindung hergestellt, die durch das Bild von der „minnenden Seele" als Braut Christi nur zu leicht in eine bestimmte Richtung tendierte. Eine Verehrung nun, wie sie die Mystikerinnen genossen, so auch Margaretha Ebner, stellte die fromme, begnadigte Nonne gleich nach Maria, ja im geistigen Sinn, als „geistige Mutter Gottes" und Braut Gottes-Christi zugleich, neben Maria — „mit gottes und Marien urlaub"[3] —; Margaretha ist die Braut, Geliebte, Gemahlin Christi — „dar umb tu uf das ertrich deins hertzen und gebir dir und uns den be-

[1] Vgl. noch (102, 104). [2] Pfister 481. [3] H. N. 202.

halter, der usz dir grunen und pluwen sol und neu frucht bringen und gar senftigklich und stillenklichen gebern sol in vollem lust, in gantzem frid, in gnadenricher ruwe on smertzen, als Marien geschen ist" — so schreibt Heinrich im Jahre 1335 an seine Freundin.[1] Es kann nicht wundernehmen, wenn durch eine derartige Verehrung die der Frau angebornen mütterlichen Triebe geweckt werden und um so inniger sich äußern, als der bestehenden religiösen Sehnsucht die Liebe zwischen Mutter und Kind eine Brücke baut, die kein Schatten berühren kann. Margaretha besaß „ain bilde der kindhait unsers herren in ainer wiegen" (87); dieses „bilde", eine Statue, nahm die Nonne aus der Wiege und legte „ez an min blozzes herze mit grossem lust und süessikėt und enphinde denne der aller creftigosten genade mit der gegenwertkeit gotz, daz ich da nach wunderun, wie unser liebiu frowe die emssigen gegenwertket gocz ie erliden meht ..." (87).[2] Man wird die Anregung zu dieser Handlung (das Kind an die Brust zu legen, um es zu säugen), die Margaretha angibt: „daz mir auch von minem herren zuo gesprochen wirt: 'saugest du mich nit, so wil ich dir mich underziehen, so du mich aller gernost hast'" — man wird diese Motivierung in ihren seelischen Wurzeln wohl verstehen. Sowenig sich auch in die natürliche mütterliche Liebe ein Schatten eindrängen kann, die Art eines Verkehrs, wie er zwischen Margaretha und ihrem „semft kind Jhesus Cristus" bestand, war nicht gegen alle Gefahren gefeit, die in diesem Zusammenhang doppelt peinlich wirken müßten. Margaretha hat dies wohl selbst gefühlt und läßt durch Gottes unmittelbare wiederholte Aufforderung das ganze Erlebnis über die natürliche Sphäre hinausheben — „ich wart von siner minne und von siner gegenwertket ... minneklich bet bezwungen, daz ich in sagti ..."; die „bliucket und forht in der genade", die sie dabei empfand, wird durch Gott selbst verscheucht (86), der zuletzt zur erwähnten milden Drohung greift: „saugest du mich nit, so wil ich dir mich underziehen, so du mich aller gernost hast" (87). Man wird einwenden: ebenso wie sich Margaretha täuschte über die Herkunft der ganzen „Offenbarungen", so hat sie sich auch in der Art der Liebe getäuscht; die Nonne suchte sich eben Ersatz für die versagte natürliche Mutterschaft und „schwelgt als Mutter des göttlichen Kindes".[3]

[1] H. N. 195. Vgl. auch 231. Dazu Kapitel V dieser Arbeit, Abschnitt: Margaretha und Heinrich. [2] Vgl. (78).

[3] Pfister 481. — Gegen die Annahme, daß der im Jahre 1347 auftretende hysterische Anfall (119) der Ausdruck einer „hysterischen Gravidität" (Pfister

Dem ist zu entgegnen: Für Margaretha stand die göttliche Herkunft ihrer „Offenbarungen" fest, und sie richtete — dies allein ist ausschlaggebend für die religiös-sittliche Beurteilung der Nonne und ihres Lebens — nach dieser Überzeugung ihr Denken und Tun, ihr ganzes Dasein, d. h. sie suchte der Gnaden würdig zu werden durch ein entsprechendes sittlich-religiöses Leben. So zieht sie auch die Konsequenz aus dem mütterlichen Verkehr mit dem Jesukind: „aber min begirde und min lust ist in dem säugen, daz ich uz siner lutern menschet gerainiget werde und mit siner inbrünstiger minne uz im enzündet werde und ich mit siner gegenwertket und mit siner süezzen genade durchgossen werde, daz ich da mit gezogen werde in daz war niezzen sines götlichen wesens mit allen minneden selen, die in der warhet gelebt hant" (87). Die hohe, lautere Auffassung wird noch bestätigt, daß das einzige offen ausgesprochene „Wunder" in den „Offenbarungen" — Wunder als solches genommen; denn an sich sind ja die ganzen „Offenbarungen" und Erlebnisse Margarethas „wunderbare Dinge" —, daß dieses Wunder sich mit dem „bilde der kinthait unsers herren" ereignet: die Nonne wird durch unmittelbare göttliche Einwirkung der „swige" entledigt und zum Besuche des Chores aufgefordert; hier drückt sie „daz kintlich bilde ... an min blozzes herze, waz ich von aller miner craft maht. in dem enpfande ich ainer menschlichen berüerde sines mundez an minem blossen herzen. do enphieng ich ainen as grossen götlichen schreken, daz ich ain wile saz, daz ich nihtz getuon maht. der schrek wart mir mit grossen fröden und genade benomen...." (89). Dieses Erlebnis läßt in der Nonne die Frage auftauchen, ob Gott selber der Wirker und Spender der Gnaden und Gaben wäre oder „der grosse lust" ihres Herzens nach dem Herrn. Dieser aber bezeugt die göttliche Herkunft, und überdies hat zur selben Zeit die Freundin Elsbeth

470, 479. Ebner, M. 311) sei, spricht: der Anfall erfolgt in der Fastenzeit und steht im engsten Zusammenhang mit dem Leiden Christi; ferner: Schwangerschaftsgefühle der Mystikerinnen sind von Lustgefühlen begleitet; ferner: die Nonnen sprechen es selbst deutlich aus, wie sie sich in Gnade und Freude schwanger fühlten entweder im Traum oder in der Vision. Margaretha braucht das Bild lediglich, um die Größe des Krampfes zu versinnbildlichen: „... daz ich grösselich geswollen wirde und sunderlich für mich, als ain frawe diu groz mit ainem kinde gaut. und diu geswulst kumpt mir under daz antlütz und in die hend...." (120) Diese Weiterführung der Beschreibung zeigt deutlich, daß es sich um einen äußeren Vergleich, aber nicht um das Gefühl eigener Schwangerschaft handelt.

Schepach einen Traum: sie reichte Margaretha ein „lebentz kint“, das diese ans Herz nahm und säugen wollte — darin sieht die Mystikerin eine neue Bestätigung ihres wunderbaren Erlebnisses, und in dieser Überzeugung überwindet die „bliuge“ Margaretha ihre Scheu und schreibt es nieder (90). Die tiefstempfundene und schönste Stelle der „Offenbarungen“ mag diese mystischen Erlebnisse beschließen: „An sant Stephans tag gab mir min herre ain minneklich gaube minen begirden, daz mir wart gesendet von Wiene ain minneklichez bilde, daz was ain Jhesus in ainer wiegen, und dem dienten vier guldin engel. und von dem kinde wart mir aines nahtez geben, daz ich ez sach in der wiegen spilen mit fröden und fuor vast mit im selber. do sprach ich zuo ime: 'war umb bist du nit zühtig und last mich nit schlaffen? nu han ich dich doch wol gelet.' do sprach daz kint: 'ich wil dich nit lan schlaffen, du muost mich zuo dir nemen!' azo nam ich ez mit begirden und mit fröden uz der wiegen und stalte ez uf min schosse. do was ez ain liplich kint. do sprach ich: 'küsse mich, so wil ich lazzen varn, daz du mich geunruowet hast.' do fiel ez umb mich mit sinen armen und hiels mich und küsset mich“ (90) — das ist die Liebe, die ein Franz von Assisi zum göttlichen Kinde im Herzen trug, eine Liebe, die hier noch unmittelbarer zu uns spricht, da sie mit klaren, hellen Farben malt auf dem ewig goldenen Grund der mütterlichen Liebe.

DER ZWEIFEL AM GÖTTLICHEN URSPRUNG DER OFFENBARUNGEN

Wenn im Laufe dieser Arbeit die Subjektivität der „Offenbarungen“ und Erlebnisse Margarethas wie ihrer Mitschwestern klarzulegen versucht wurde, so findet dieses Vorgehen eine Unterstützung in den Zweifeln, die im Herzen der Mystikerinnen selbst entstanden. Das Auf und Nieder des seelischen Lebens, ein Verweilen bald im blendenden Licht der Gottesnähe, bald in trostloser Finsternis, wie dies so häufig bei den Anhängern der praktischen Mystik sich zeigt, ein solcher Wechsel der Stimmung bietet von selbst dem Zweifel die Möglichkeit seines Auftretens. Ist es Gott, der die Gnaden und Gaben schenkt; oder ist es der Teufel, der die fromme Frau versuchen will; oder ist es die Sehnsucht und Lust des eigenen Herzens? Da der Satan in Gestalt eines „Engels des Lichtes“, ja in der Gestalt Christi die Menschen zu täuschen und verführen sucht, war das Erkennen doppelt schwer; nichts

dürfte dies besser kennzeichnen als die Tatsache, daß der Teufel z. B. Mechtild von Magdeburg gegenüber die Stigmenzeichen an Händen und Füßen benutzt, um sich als Christus auszuweisen[1], und der Heiland selbst sich bei Adelheid Langmann eben durch das Vorzeigen der Stigmen als Christus dokumentiert.[2] Nicht immer wird durch ein äußeres Wundergeschehnis die Lösung des Zweifels, ob die Gnade von Gott oder „von den bösen gaisten wer", entschieden[3]; das bedrängte Herz wendet sich dann eben zu dem zurück, der da allein helfen kann — zu Gott. Und was könnte er anders tun, als dem Menschen die Antwort geben, die dieser ersehnt?[4] Auch der Zweifel, ob nicht der Wunsch des Herzens der Vater des Erlebnisses war, ist den frommen Frauen nicht fremd. So beginnt die hl. Gertrud zu fürchten, daß sie in einem bestimmten Fall die Erkenntnis nicht aus dem göttlichen Geist, sondern aus dem eigenen Gefühl geschöpft habe — aber sie erhält die „Antwort der göttlichen Tröstung", daß ihr Wille so mit dem Gottes eins sei, daß er — der Wille der Nonne — nichts wollen könne als das, was Gott wolle; und das, was sie im Geiste als geschehen erkannt habe, aber in der Tat nicht geschehen wäre, würde alsbald in entsprechende Erfüllung gehen.[5] Mechtild kommt in Zweifel, ob die Worte, die sie während einer Messe zugesprochen bekam, von Gott wären oder aus ihrem eigenen Herzen, das sich selbst trösten will, geflossen seien. Alsbald aber antwortet der Herr: „Mea sunt haec verba, quia anima tua mea est, et anima mea tua est . . ."[6] Von gleichem Zweifel wird die Engeltaler Nonne Christine Ebner heimgesucht; nicht von Gott kämen die Gnaden, sondern „es wäre innerlich nur ihr Gedanke oder ihre starke Begierd, und doch so wehret sie sich mit den Worten, die ihr Gott zusprach: „Meine süsse Red will ich dir nimmer benehmen".[7] „Innenclichen wainent", klagt Adelheid Langmann dem Herrn ihre Angst, daß bei ihren gnadenvollen Erlebnissen der böse Geist seine Hand im Spiele haben könnte; da schwört Gott bei seiner göttlichen Kraft, daß er selbst es sei; die Nonne aber meint: „owe herre, listu dich sehen, so glaubet ich sein." Auf der Stelle steht der Herr vor ihr „als ein alter herre und was sein antlutzze also wunnenclichen schön und was gar zornclichen gestellet". Dann ging Gott wieder in ihr Herz zurück und sprach: „gelaubstu noch daz iz pin?" Und die

[1] Mechtild M. 439 u. Mechtild M. M. 40, 92. [2] Langmann 19.
[3] Töß 59. [4] Mechtild II c. XII 145. Adelhausen 164.
[5] Gertrud IV c. II 297. [6] Mechtild I c. XXIII 82. [7] Ebner, Chr. 17.

Nonne antwortet: „ja herre, ich glaub ez wol.“ Darauf schwört der Allmächtige nochmal, daß er selbst der Urheber und Spender aller Gnaden sei und bleiben werde.[1]

So wird auch Margaretha Ebner von Zweifel und Sorge über den Ursprung der Gnaden und Offenbarungen wiederholt heimgesucht, und sie wäre kein Kind ihrer Zeit, würden nicht diese Zweifel und Sorgen verscheucht werden — durch Gott. Auf die bedeutsame Frage, die sich die Nonne unter Angst und Bangen vorlegt: „ob er ez selber wer in der warhet oder ob ez der grosse lust wer mins herren“, wird „von der waren triwe mins herren geantwurt: ‘as warlich ich mich zuo dir gefüegt han in minem hailigen liden und in minem hailigen sacrament, as warlich sint ez min gaube, der mich von minnen von dir lust“ (90). Gewaltig und das ganze Wesen Margarethas aufwühlend ist der Zweifel, der 14 Tage vor dem Erlebnis des Leidens Christi sie befällt: sie wurde da gesetzt „in ain ungesprochenlich ellende gelazzenhet“, sie verlor alles „getruwen“ an Gottes Barmherzigkeit; selbst der feste wahre christliche Glaube, „der alle zit in mir ist, der wart gar tunkel in mir. und daz, waz mir vor allem dem, daz ich vor ie geliten het, und aller pitter marter aller tode we tuot, daz was, daz ich kom in ainen zwifel wider allen minen willen, und gedaht ob ers und siniu werk wern oder nit, diu in mir werkten“ (125). In dieser höchsten Seelennot fleht Margaretha um ein erlösendes Zeichen und findet dies in der gewaltigen Steigerung der Leiden, die über sie im Zusammenhang der Passion Christi hereinbrechen. „In ainer süezzer genade“, die darauf folgte, ward der Nonne dann die Bestätigung und das Erkennen gegeben „in der warhet aun allen zwifel, daz ers allain wer, der in mir siniu barmherzigen werk wörhti ... und hie wart ich as vol götlicher genade und fröde, as vol ich vor was der ellenden gelauzzenhet“ (126) — so fand das unruhige Herz zuletzt in seinem Glauben selbst wieder Frieden und Vertrauen.

FÜNFTES KAPITEL

MARGARETHA EBNER UND IHR VERHÄLTNIS ZUR MITWELT

„Ihr altruistisches Verhalten läßt wie das so vieler religiöser Schwärmer in hohem Maße zu wünschen übrig. ... Für die Mitwelt zeigt

[1] Langmann 8. Vgl. auch Mechtild M. M. 105, 226.

Margaretha im ganzen wenig Interesse. Nur Ludwig von Bayerns Schicksal beschäftigt sie stark. Auch von ein paar Genossinnen ist mit spärlichen Worten die Rede.... In der Askese, der Abschließung von seiner Familie und andern Menschen, in der Grausamkeit gegenüber Unfrommen geht der Graf (gemeint ist Zinzendorf) lange nicht so weit wie Margaretha.... Jedenfalls verrät auch unsere Analysandin, daß und warum die konsequente Mystik vom sittlichen Standpunkt aus entschieden zu verwerfen ist."[1]

Das altruistische Verhalten einer mittelalterlichen Nonne darf bei der Wertung ihres Charakters nicht nach unsern heutigen Begriffen beurteilt werden. Der Satz: „Was nützt es dem Menschen, wenn er eine Welt gewänne, an seiner Seele aber Schaden nähme", gilt für alle Zeiten ebenso wie das Gebot, der Mensch soll Gott — das Göttliche — über alles lieben; den Nächsten aber wie sich selbst. Nur über das „wie" des Liebens und des Schaden-Nehmens denken die Menschen und Zeiten verschieden. Für eine Margaretha Ebner lag der Schwerpunkt der Selbstliebe wie der Nächstenliebe in der Sorge für das ewige Heil. Wenn die „Offenbarungen" so wenig von der Mitwelt bringen[2], so liegt dies in der Natur der Schrift, die das eigene Seelenleben und Gott zum Inhalt hat — „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino —!" Es darf ferner nicht vergessen werden, daß der Konvent, bevorMargarethas Stellung als hochbegnadigte Nonne sich befestigt hatte, weder als ganzer noch in seinen einzelnen Gliedern besondere Liebe und Rücksichtnahme der Kranken gegenüber gezeigt hat — „wan ich und min swester wurden ... von dem covent gelaussen aun helf und aun trost etwe vil jar" (10, 2); es darf ebensowenig vergessen werden, daß allem Anschein nach die inneren Verhältnisse und das Zusammenleben nicht immer dem fried- und wahrheitsliebenden Wesen Margarethas entsprochen haben.[3] Das alles würde ein Zurückziehen der Mystikerin verständlich machen. Abgesehen aber von diesen Umständen kann das altruistische Verhalten der Nonne von vorneherein nur unter die Frage gestellt werden: Ist Margaretha der Pflicht gegenüber ihren Mitmenschen im Rahmen der sittlichen An-

[1] Pfister 477 u. 482.

[2] Vgl. Pfister 469, 477: „Doch absorbiert die Frömmigkeit ihr Geistesleben derart, daß profane Anliegen nur in schattenhaften Konturen an der Peripherie ihres Gesichtsfeldes auftauchen."

[3] Vgl. (4, 15, 17, 18, 104).

schauungen der damaligen Zeit nachgekommen? Die „Offenbarungen" und die Briefe Heinrichs mögen darauf Antwort geben.

Margaretha gehörte zu jenen Menschen, die da glauben: was sie fühlen, fühlten die andern auch, und wen sie lieben, der müsse sie wieder lieben. Die Enttäuschungen, die die Wirklichkeit dann einem solchen Herz bringt, führen es entweder zu dauernder bitterer Einsamkeit oder durch diese hindurch zu der leidvoll erkämpften Überzeugung, daß Gott allein die wahre Treue ist, „der war fruint in den nöten . . ., der niemen verlazzen mag noch enwil" (142). Hat sich das gläubige Herz auf diesen Grund gestellt, dann kann es sich auch wieder den Menschen zuwenden; aber dies geschieht jetzt „in got" und nicht mehr in irdischer Sehnsucht. Diesen Weg ward auch Margaretha Ebner geführt: jene, denen sie im schönen Vertrauen ihre Freundschaft geschenkt, erwiesen sich als untreu und „giengen von mir und sprachen: sie möhten es an mir niht geliden" (2); die wenigen Getreuen aber wurden ihr durch den Tod entrissen. So wandte sich die Nonne von den Menschen zu Gott, der ihr „sinen warhaften friund" sandte, auf daß sie von diesem zur vollen Vereinigung mt Gott geführt würde. Aus der Art, wie Margaretha von ihren Erfahrungen auf diesem Gebiete spricht, geht hervor, wie schwer ihr der Weg fiel, den sie gehen mußte. Schon auf der zweiten Seite der „Offenbarungen" erwähnt die Mystikerin eine „seligiu frau", die ihr in der Jugendzeit „sunderlich liep und haimlich" war (2). Der Mitschwester, die ihr lange Jahre die Liebesdienste in der Krankheit getan und i. J. 1332 durch den Tod entrissen wurde, stellt sie das menschlich schönste Zeugnis aus, das die Verstorbene ebenso ehrt wie sie selbst: „nu het ich ain swester, die mir got geben het ze trost ze libe und ze sel und die grosse triu gen mir het. siu dient mir in fräuden und in götlichem fürsacz diu jar alliu und behuot mich vor allen den dingen, diu mich betrüeben mohten. . . . ich het an ir, wes ich begert: daz was fride, demüetikait, minne und rehtiu warhait. wir warn alle zit bi anander gewesen in frid und in ainekait und bekümerten uns mit kainen dingen, die ain unrihtung in dem closter mahten" (10, 15). Es mutet diese Schilderung an wie ein Blick in eine stille, sonnige Ecke des Klostergartens, wohin nichts dringt von dem Allzumenschlichen, das auch im klösterlichen Leben Platz findet. Das mit einfachen Worten niedergelegte Bekenntnis: „und so ich von kranchait wegen etwenne ungüetlich tet zuo irem dienst, daz liezz siu mich niht entgelten" (11), läßt die Wahrhaftigkeit der ganzen Schilderung

deutlich erkennen. Der Verlust der Freundin schien Margaretha denn auch unersetzlich; das Leben war dunkel geworden und dünkte ihr unerträglich (13). Die Abgeschiedene aber blieb auch im Tode treu: sie kommt zu Margaretha im Schlafe; tröstet sie, gibt Rede und Antwort über himmlische Dinge und zuletzt die Versicherung, daß sie beide im Jenseits vereint würden (14). Die selige Schwester ist es auch, die ihre Freundin über Heinrichs Schicksal tröstet und ihn den Aposteln gleich stellt (27). Und nicht schöner könnte diese irdische Freundschaft ausklingen als in den Worten der zuletzt getrösteten Margaretha: „daz ich sie wol got maht laun" (17). Auch mit der Nachfolgerin, Schwester Adelheid, stand sie in gutem, treuem Einvernehmen und betrauert deren baldiges Ableben von Herzen (23); sie fühlt sich nun ganz verlassen und entbehrt besonders die Möglichkeit vertrauter Aussprache. Später scheint es noch im Anschluß an die Niederschrift der „Offenbarungen" zu einem Freundschaftsverhältnis zwischen Margaretha und Elsbeth Schepach, „unserem lieben kind in got" gekommen zu sein.[1] Schepach, die seit dem Jahre 1345 Priorin des Klosters war, stand anscheinend von Anfang an in freundschaftlicher Beziehung zu Heinrich von Nördlingen, der ihrer in fast allen Briefen an Margaretha gedenkt oder das Wort persönlich an sie richtet — „Schepach, mein liebü geburt in Christo" nennt er sie einmal in seiner gefühlvollen Art.[2] Es darf angenommen werden, daß neben pädagogischen Gründen[3] der Einfluß Heinrichs die Priorin bestimmt hat, ihre Persönlichkeit und Hilfe bei der Niederschrift der „Offenbarungen" zur Verfügung zu stellen.[4] Von der Zeit an, da Margaretha glaubte, von Gott berührt worden zu sein und ihn im Herzen zu tragen, fühlte sie auch die innere Verpflichtung, an ihrem göttlichen Besitz andere teilnehmen zu lassen. Wenn es ihr eigener Zustand erlaubt, besucht sie gern die kranken Mitschwestern, spricht bei ihnen „wunderberiu wort von got" und von dem Erlösungswerk des Herrn. Ihre freundliche Güte läßt die Mystikerin auch daran denken, den Kranken eine kleine Freude zu machen und ihnen von den Speisen des gemeinsamen Tisches zu bringen, was

---

[1] Ebner, M. 90: „... diu swöster, diu mir haimlich ist und mir daz gescriben hat". Dazu ebd. 321.

[2] H. N. 177. [3] Vgl. Kapitel II dieser Arbeit S. 27.

[4] H. N. 238: „... die wil wir so gar ain geträwe helferin und schriberin haben an unserm lieben kind in got Elszbet Schepach". Vgl. auch Ebner, M. 270.

ihnen zuträglich sein könnte und sie gerne essen. Sie tröstet und stärkt die Sterbenden mit dem Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit und die Seligkeit des ewigen Lebens; und nichts macht sie glücklicher als das Bewußtsein, ihnen durch Gebet und Fürsprache ohne Fegfeuer in den Himmel geholfen zu haben.[1] Margaretha nimmt aber auch in ihren gesunden Tagen lebhaften Anteil an den innern und äußern Vorgängen und Schicksalen des Klosters; alle Mißstände liegen ihr am Herzen, und sie selbst fühlt sich mitschuldig, weil sie nicht so dem Frieden, der Wahrheit und der Liebe gelebt hätte, als sie es sollte (17). Daß sie ihrem Kloster, wenn es ihr möglich war, auch tatkräftige Hilfe leistete, geht aus einem Briefe des Freundes hervor — „ainen guldin send wir dir ze stir an deinem bu mit groszer begird unsers hertz", schreibt Heinrich an Margaretha, und glaubt sogar die Mahnung hinzufügen zu müssen, daß durch die äußere Arbeit „das inner werck gotz nit gesaumt werd in dir" — bittet aber wegen dieser Mahnung sogleich wieder um Verzeihung: „das vergib mir, si es ze vil gesprochen."[2]

Margarethas Gedanken und Herz gehen aber auch über die Mauern des Klosters hinaus: für ihre Bekannten und Freunde, die in der Welt draußen leben und wirken müssen, hat die Nonne allzeit ihr Gebet und ihren Rat zur Verfügung; warmen Anteil nimmt sie an den Sorgen und Gefährnissen von Leib und Seele, an Leid und Freud, und unermüdlich tut sie ihr Herz auf allen, die mit Bitten und Klagen zu ihr kommen, und bringt ihre Anliegen vor Gott. Und er spricht: „as wenich sich min gothait von der menschait geschaiden mag, as wenig mag ich mich von dir in der sache noch in kainer sache geschaiden".[3] Es ist ein großer Kreis von Männern und Frauen, denen die schlichte Nonne gleichsam der ruhende und kraftspendende Mittelpunkt geworden ist in der harten, kampfdurchwogten Zeit, in den Gefahren und Nöten des Lebens. Von den Niederlanden bis nach Österreich und bis in die Schweiz, über die deutschen Lande hin gibt Margaretha Ebner durch ihr Gebet und ihre „Offenbarungen" allen Gottesfreunden Trost und Hoffnung; erweist den Menschen „so gar getrulichen und demutlichen ... lieblich und geistlich" die wahrhafte ganze Liebe, so daß es die Menschen „pillich weisen sol in den brunen der minen, usz dem so warlich fläuist ir bach in dich und durch dich in uns und in alle men-

[1] Vgl. (39, 46, 114, 116). [2] H. N. 259, 260. Dazu Ebner, M. 384.
[3] Vgl. (73, 98, 103, 187, 218). Dazu H. N. 207.

schen, bis si mit groszen gewinen wider fluset in ir aigens urspring".[1] Da sind Äbte und Priorinnen, Mönche und Nonnen, Weltpriester, Bürger, Herren, Ritter, Grafen, junge Mädchen, ehrwürdige Matronen aus dem bürgerlichen wie aus dem adeligen Stande und königlichem Geschlecht, selbst wieder gottbegnadete Mystikerinnen, gottleuchtende Frauen — sie alle stehen durch Heinrichs von Nördlingen Vermittlung[2] in persönlichem oder schriftlichem Verkehr mit der „aller ernst schwester" des Klosters Medingen, mit Margaretha; holen sich Rat und Trost bei ihr und empfehlen sich ihrem Gebete; und sie trägt sie „mit einem neuwen minendem ernste usz" ihrem Herzen in das Herz Jesu Christi, „also das sie durch dein hertz in sein hertz verint", so schreibt Heinrich an seine Freundin.[3] Männer wie Tauler richten ihre Blicke aus der Not und dem Sturm des Lebens auf die Nonne und bitten sie, ihnen zu schreiben, was Jesus ihr geoffenbart hat „und sunderlichen von dem weszen der cristenhait und seiner fruind, die dar under vil lident".[4] Und gläubigen Herzens bittet Margaretha den Herrn oder ihr liebes Kind Jesus um die „Offenbarung" und teilt den Gottesfreunden mit, was „ausz dem willen und ausz dem mund gottes" ihr gegeben worden. So ging eine weite, bei der damaligen Zeitlage wohl erklärliche Wirkung von dieser Mystikerin aus, und es wäre ein innerer Widerspruch in ihrem Wesen und eine Untreue gegenüber dem zu erstrebenden Ziel gewesen, wenn die Nonne zu den „profanen Anliegen" eine andere Stellung eingenommen hätte, als es der Fall war. Man wird nicht übersehen, daß für Margaretha hinter dem Menschen, dem sie in Not und Krankheit hilft, gleichsam der Herr selbst steht[5]: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan" —, aber der Wille zu helfen, das aus Wissen geborene Mitleid und Erbarmen war stets wirkend im Herzen der Mystikerin: „nu waiz das min herre Jhesus Cristus wol, wan ich ainen sich oder ainen waiz, der in liden ist, daz ich dem gern ze helf köm, as vil ich meht" (145, 10). In gleicher Weise muß man auch dem Verhältnis Margarethas zu ihren Angehörigen gerecht zu werden suchen.[6] Früh trat das Mädchen in das Kloster, und als es dieses später auf einige

[1] H. N. 207.
[2] H. N. 187, 209, 218, 219, 222, 232, 237, 239, 240, 249, 250, 255, 260, 263, 266. Dazu: Ebner, M. 270–278.
[3] H. N. 250. [4] H. N. 219.
[5] Vgl. (39, 114, 144). [6] Pfister 477, 483.

Zeit verlassen mußte, schwer krank und innerlich zerrissen, — daß Margaretha unter solchen Umständen sich im Elternhaus mit seinen Störungen noch weniger wohl fühlte und „in der welt noch ungeminner dann in dem closter" war, kann nicht wundernehmen (7). Das ganze Verhalten ist vielmehr so natürlich und in Anbetracht des inneren und äußeren Zustandes der jungen Nonne so begreiflich, daß man gewiß nicht „einen Vater- und Mutterkomplex" zur Erklärung herbeiziehen braucht.[1] Und abgesehen von der persönlichen Verfassung Margarethas, wäre es nicht ihre Pflicht gewesen, sich von der Welt abzukehren und das Herz gerade da am festesten zu verschließen, wo die irdische Sehnsucht am lautesten spricht? Steht nicht geschrieben: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt wie mich, der ist mein nicht wert?" Keiner Kreatur eine Stätte im Herzen zu geben, es ganz frei von der Welt zu machen, um Gott allein aufzunehmen, darnach soll der gottsuchende Mensch streben: '... abstrahe te a familiaribus tuis et ab omnibus hominibus, in quantum in te est, et negotiis huiusmodi propositum tuum impedientibus'.[2] So erklärt sich auch Margarethas Stellung ihrem Bruder gegenüber: die Nachricht von seinem Besuch erregt statt Freude Leid und Kümmernis; denn die Nonne lebt gerade in einer Zeit religiöser Erregung und fürchtet darin gestört zu werden: „wan ich was alle in ainem gotlichen lust und fräude und in ainem grozzen wunder von dem, daz mir an lag und daz maht mich als unmüesig, daz ich nihtz geahten moht" (23). Bei der Nähe des Heimatsortes sind Besuche und Behelligungen von seiten der Angehörigen mit ihren weltlichen Angelegenheiten um so leichter möglich — Margaretha berichtet auch, daß ihr Bruder ein Kind zu ihr ins Kloster tun wollte, wovon sie „bekümmernüsse" fürchtete, aber dann durch Traum und Lichterscheinung beruhigt wird (40). In diesen Zusammenhang gestellt wird das egozentrische Verhalten der Mystikerin ihrer Familie gegenüber erklärlich. Und sowenig sich hier, mit Rücksicht auf Stand und Zeitanschauung, ein Vorwurf erheben läßt, so wenig auch gegen die Stellung, die die Nonne zur Mitwelt überhaupt einnahm. Den trüben und schweren Zeitverhältnissen steht Margaretha mit offenem Herzen gegenüber. Die Verwirrung und Gewissensnot, die das Interdikt über die Lande brachte,

[1] Pfister 483: das Abschließen im Elternhaus „deutet auf einen Vater- und Mutterkomplex, ohne welchen ich bisher überhaupt noch keinen Klosterinsassen gefunden habe".

[2] Alberti lib. c. V 17, c. X 35. Tauler I 127

löst sie mit den schönen Worten: „wer dar in sinen hailigen lichnamen liez von rehter minne und forht götlicher liebe, daz wer guot; und wer in enphieng in rehter minne und ganczem getruwen, dem wölt er sich ouch in rehter minne geben, wan er der allain wer, der der warhet ain rehter ganczer bekenner wer“ (103). — Zum Beweis der „Grausamkeit ihres altruistischen Verhaltens“ und „der fanatischen Geistesverfassung“ verweist Pfister[1] auf zwei Erzählungen in den „Offenbarungen“: Eine Frau entnahm heimlich aus der Kirche zu Stetten zwei ungeweihte Hostien und bot sie Juden feil; ward dem Gerichte denunziert und zum Verbrennungstod verurteilt. Da sie schwanger war, schnitt man vorher das Kind aus dem Leib und taufte es (116). Der Bericht ist gewiß „abstoßend“, und man glaubt falsch gelesen zu haben, wenn Margaretha dazu bemerkt: „ich moht ouch nit wol liden, wer barmherzeket über si het, wan ich gedaht, wem man sinen lieben fruint also geunert het, er möht sich nit über den erbarmen. ich versuoch auch dik mit flizze und kunde kain begirde zuo got für sie noch nie gehaben“ (117). Um diese Haltung zu verstehen, ist zu bedenken, daß Hostiendiebstähle im Mittelalter durch die damit angeblich verknüpften Freveltaten der Juden und die Wunderwirkungen der entweihten Oblate das Volk in eine hochgradige Erregung brachten; daß die damalige Zeitlage: Hungersnöte, Auftreten der Pest die allgemeine Erregung noch steigerten — man braucht nur an das Erlebnis Seuses zu erinnern.[2] Der Hostiendiebstahl war ein Judasverrat; und sowenig man mit Judas Mitleid haben durfte, so wenig auch mit einem Hostienfrevler. Margaretha war „so voller grosser trurket umb die unere gotez“, daß sie von ihrem Fenster aus nicht einmal mehr die Kirche, wo der Frevel geschehen war, sehen konnte. Ähnlich verhält es sich mit dem zweiten Vorwurf: die Nonne erhält auf die Frage, ob die Juden schuldig wären an dem Auftreten der Pest, von Gott die Antwort: „es wer war, aber ez het got verhenget von den grossen gebresten der cristenhait und sünden“ (158). Unser heutiges Empfinden begreift solche Anschauung nicht; aber Margaretha ist ein Kind ihrer Zeit und urteilt wie diese. Doch wird man zugeben müssen, daß der unmittelbare Nachsatz — „aber ez het got verhenget usf.“ der Versuch ist, die furchtbare Anklage abzuschwächen, ja die Juden als Werkzeug Gottes von der Schuld frei-

[1] Pfister 477, 484.
[2] Seuse 74. Vgl. auch Joh. Vitod. Chr. 97, 129, 130.

zusprechen; würde die Christenheit leben, wie sie sollte, wäre die Strafe nicht gekommen; also liegt die Schuld bei den Christen selbst. – Damit fällt auch auf dieses Verhalten der Mystikerin ein Licht der Versöhnung, und wir verstehen jetzt, was auf den ersten Blick unserm Empfinden unverständlich war.

MARGARETHA UND LUDWIG DER BAYER

Eine in dem Motiv nicht völlig aufzuklärende Anteilnahme zeigt Margaretha für den Kaiser Ludwig den Bayern.[1] Daß der Herrscher das Kloster Medingen in seinen besonderen Schutz nahm, mag dazu beigetragen haben; doch äußert Margaretha schon die Jahre vorher innigste Teilnahme am Leben und Schicksal Ludwigs, eine Teilnahme, die so persönlich und so treu ist, daß sie auch persönlich empfundene Gründe verlangt. Vielleicht liegen sie in der Persönlichkeit des Kaisers. Er war nach dem Siege bei Gammelsdorf (1313), wodurch Bayern aus bedrängtester Lage befreit wurde, zum „volkstümlichen Helden" geworden. Die Schlacht bei Mühldorf (1322) erhöhte seinen Ruf und seine Beliebtheit; dazu kam die ritterliche Art, wie Ludwig im Jahre 1326 den Konflikt mit Friedrich dem Schönen und dem Papste lösen wollte; sie mußte auf das Volk von der größten Wirkung sein, die in warmer Verehrung und Liebe ihren Ausdruck fand. Ludwigs äußere Erscheinung[2], seine ganze sonnige Art – „stat quasi ridens semper" – seine Ritterlichkeit im persönlichen Leben und Verkehr gewann die Herzen für ihn und sicherte ihm die Sympathien im Kampfe mit dem Papste, der das Deutsche Reich, wie man sich erzählte, gleich der ehernen Schlange zertreten wollte[3] und auf den „Furor Teutonicus" mit seinem Furor antwortete[4]: mit Bann und Interdikt. Der Kaiser, der Held und Ritter; der Kaiser, der Herr und Schützer der Heimat, war es, an dessen Schicksal das frühere Donauwörther Bürgerskind von Herzen Anteil nahm. An Ludwigs Größe und Rechte konnte nichts und niemand rühren als Gott – und Gott stand auf Ludwigs Seite: „ich wil in nimer verlazzen weder hie noch dort, wan er hat die minne zuo mir, die nieman waiz denne ich und er, und daz enbuit ime von

---

[1] Ebner, M. XXXVIII. 289, 315. Müller 94. Preger II 278 u. 289. III 105. Pummerer 7, 137. Riezler II 259, 296, 332, 358, 362 usf. Loserth 258, 263. Gebhardt 554.

[2] Lamprecht IV 107. [3] Hauck V_1 481. [4] A. Aragon. 395.

mir“ sagt Gott zu Margaretha (148, 103). Es ist ein Zeichen der schönsten Treue und des tiefsten Rechtsgefühls, wenn Margaretha für das Jahr 1324/25, wo Ludwig durch den Papst seiner Rechte entsetzt war und die Untertanen des Eides entbunden, ja für die Treue zum Gebannten mit der gleichen Strafe bedroht waren; für das gleiche Jahr, da Ludwigs Lage im eigenen Lande durch das Vordringen Herzog Leopolds immer mißlicher wurde und die unglückliche Belagerung von Burgau sich ereignete, die der König auf das Hilfegesuch der Städte Donauwörth, Augsburg und Lauingen unternommen[1] – es ist ein Zeichen der schönsten Treue, wenn Margaretha gerade da in einem Traumgesicht die Größe Ludwigs schaut, wie sie kühner und gewaltiger nicht geschildert werden könnte: in einem Glorienlicht hört sie über den Herrscher die Worte des Psalmes: „Adorabunt eum omnes reges, omnes gentes servient ei“ (6).

Es ist Margaretha, als wäre ihr der Kaiser, der „in grossem liden“ und „arbaiten“ war, „von got für andriu menschen geben“ (103, 6); ihr Gebet, so offenbaren ihr die armen Seelen, verlängert sein Leben und umgibt ihn wie ein Schutzengel auf den Feldzügen (10). Kein Wort des Vorwurfes trifft ihn, „der ain ursach der selben irsal ist“; das „gemintez kint Jhesus Cristus“ verheißt vielmehr dem Kaiser die göttliche Hilfe im Diesseits wie im Jenseits (103). Aber als ihr von Gott aufgetragen wird, Ludwig diese hohe, tröstende Versicherung mitzuteilen anläßlich der Wahl des Gegenkönigs Karl von Mähren, führt die Nonne in ihrer Bescheidenheit den Befehl nicht aus – „daz ich forht het, er wurde innan, daz ich ez wer“ (148). Unsichtbar wie ein Schutzengel will sie ihm auch ferner folgen durch sein ganzes Leben. „Mit grozzem lust und fröde“ wird ihr von Gott dann gegeben, daß der Kaiser seine Feinde überwinden wird – und als beinahe gleichzeitig die Nachricht vom Tode Ludwigs im Kloster eintrifft, sieht Margaretha in der vorhergehenden Offenbarung den Hinweis auf die Überwindung der Feinde seiner Seele (148). Der jähe Tod im Bann ließ für Ludwigs jenseitiges Schicksal das Schlimmste befürchten; allerdings anscheinend weniger bei Margaretha, die das Recht auf seiten des Kaisers sah. Auf Drängen eines ihrer Freunde fragt sie das Jesuskind und erhält die Antwort: „ich han ime sicherhait geben des ewigen lebens“; und auf die weitere Frage, womit er dies verdient, antwortet

[1] Knöpfler 27.

das göttliche Kind: „da hat er mich liep gehebt, wan menschlichiu urtail wirt dik betrogen“ (148).[1] Mit großer Freude hört Margaretha diese Versicherung, die zwei Tage später bei der Kommunion noch erweitert wird: „lob mich um das grozze werk, daz ich mit im gewürket han in der kurzen frist sins todez“ (149). Von da ab betet die Nonne mit „ainem rehten ernst“ um die Seele des toten Kaisers, damit ihr das ewige Leben zuteil werde. Dreißig Tage später erhält Margaretha auf ihr Bitten eine neue „Offenbarung“ über Ludwig: „er hat mich getragen in sinem herzen, so han ich in umgeben mit miner barmherzigkeit und wil in nimer dar uz gelazzen, biz daz ich in berait in daz ewige leben“ (150). Es ist ein Zeichen von der hohen Einschätzung des Toten, daß die Nonne seinen Heimgang als Verlust für alle betrachtet in Übereinstimmung mit der Ansicht eines wahrhaften „friunt gocz“, dessen Meinung ihr von Gott bestätigt wird: der Kaiser hätte länger gelebt; aber sein Tod sollte eine Strafe sein für die Sünden der Menschen (151). Das Jahr darauf antwortet Gott mit einer neuen „Offenbarung“ über die Seele Ludwigs: „er wer in grosser wisse, aber er sol des ewigen lebens nit as lange mangeln nach der grössin der wisse“ (158).

Leider geben die „Offenbarungen“, die im gleichen Jahre abbrechen, keinen weiteren Aufschluß mehr über das jenseitige Schicksal Ludwigs des Bayern; aber man darf für Margaretha hoffen, daß sie den Kaiser, der für sie auch nach der Wahl Karls von Mähren der wahre König geblieben war[2], noch bei ihren Lebzeiten in der ewigen Freude sah — hatte nicht Gott der Nonne, wenn sie „umb ainen menschen oder umb ain ander sach“ bat, geantwortet in wahrhaft kindlich empfundenen Worten: „wer dir lieb ist, den han ich lieb und waz du mainst, daz maine ich auch“ (103).

MARGARETHA UND HEINRICH VON NÖRDLINGEN[3]

„Als dein leben lücht mir und zünt mir zu got, und das alsamt wirckt got usz dir in mich ... so ich dir gleich als vil tet als du mir, so wer es dennoch unglicher den tag und nacht von dem rich mineden hertzen usz dem du gibst ... ich leg uf dich den schwerer tail

[1] Vgl. Ebner, M. 315. Preger III 105. [2] H. N. 263.

[3] Vgl. dazu: Ebner, M. XXXIX. Preger II 279, 289. Pummerer 6. Jundt 38. Hauck V_1 436. Steinhausen 13. Pfister 469, 478, 479,483. R. E. VII 607.

als mins lidens, wann so vil du mer minnen hast, so vil magtu mer tragen den ich. nun müszent dein brinenden begird und dein andechtig treher berengen den samen des ewigen wortz, den ich imer werfend sei in keines menschen hertzen, das er von der richen usz fliessender gnad, die dir ob tuszent geben ist, grünend, bluend werd in got und frucht bringen, die blibend sei in ewigem leben. und also wirstu billicher niessen die frucht meiner arbeit, so vil du si minck-licher und warlicher pflantzend bist den ich"[1] — so schreibt Heinrich an Margaretha; aber es sind Worte, die zeitlose Geltung haben für die Freundschaft zwischen Mann und Weib. Die Frau ist es, die den Mann an ihrer Hand emporführt; und er folgt im Vertrauen auf ihre Güte und Reinheit, ahnend, daß in ihrem Wesen das Göttliche ihm näher ist. Die Frau hinwieder geleitet ihn im Glauben an die Kraft seines Geistes und Macht seines Willens — so gibt die Frau zurück, was der Mann ihr gab; und er gibt, was er aus ihr geschöpft. Aus diesem gegenseitigen Geben und Nehmen, aus diesem Glauben und Vertrauen ist allzeit das Höchste und Schönste hervorgeblüht, was wir Menschen unser eigen nennen.

Margaretha Ebner wäre ohne ihren Freund, den „lieben engel in dem lieht der warhait" (24), wohl nie die Mystikerin geworden, die sie war, und nicht aus dem Tal der Sehnsucht zu dem „heiligen Berg" emporgekommen; und Heinrich hinwieder wurde durch Margaretha, seines „hertzen seld und freud", seines „hertzen iners"[2] emporgehalten über die Wogen und Nöten der Zeit; sein gefühlvolles, schwankendes Wesen: „das schwanckel ror meins hertzen unstetigkeit"[3] fand Halt und Zuflucht bei Margaretha, seiner getreuen Kraft in Gott. Heinrich hatte von Anfang der Freundschaft an den Glauben, daß Margaretha das höchste Ziel mystischen Lebens erreichen würde[4]; in ihrem Wesen fühlte er Gottes Nähe — „wa ich dich rure, da enpfind ich gotz."[5] Margaretha hinwieder sah in Heinrich „daz licht", aus dem Gott leuchtete; „diu craft", aus der er wirkte (143); und sie selbst fühlte sich „ze unwirdig und ze klein zu dem volkumen lucht, daz mir usz dir gelucht hat."[6]

Als Margaretha noch ganz unter dem Verlust der Freundin stand: „nun was ich alles in liden umb min swester" (16), kam Heinrich in

---

[1] H. N. 189, 227, 228. [2] H. N. 218, 185. [3] Ebd. 212.
[4] Ebd. 186, 190, 196 usf. [5] Ebd. 237. [6] Ebd. 282, 198.

das Kloster (29. Okt. 1332). Man erwartete wohl von dieses Priesters Zureden — sein Ruf als Beichtvater stand damals schon fest[1] — einen guten Einfluß auf die seelische Stimmung der Trauernden. Sie selbst kam ungern, da sie sich von jedem Verkehr zurückgezogen hatte, setzte auch nicht viel Hoffnung auf die Unterredung und sprach wenig aus Furcht „daz ich als grosser minne gen got niht het as ez miniu wort erzaigten, und daz mich duht, ez künd ain anders baz bi mir und het mer begird und minne" (16). Aber Heinrich verstand es, auf Margarethas Wesen einzugehen und ihr Vertrauen zu gewinnen; er befreite sie von dem Banne des Schmerzes um die verstorbene Schwester, und damit war die Brücke gebaut zum gegenseitigen Verstehen. Wie der Priester auf Margaretha, so hatte allem Anschein nach auch sie auf ihn nachhaltigen Eindruck gemacht: ihr von tiefem Leid und Sehnen erfülltes Wesen, ihre äußere Gestalt, ihre Gebärden haben sich Heinrich tief eingeprägt, und er kann sie und ihr Herzeleid, auch in der Ferne weilend, nicht vergessen.[2] Seit ihrem ersten Zusammentreffen stehen nun die beiden Menschen im regen brieflichen Verkehr — und es gibt kein geeigneteres Mittel für eine gefühlvolle Seele, die sich einer anderen, ihr geistig verwandten, aufschließen will, als der Brief es ist: so unmittelbar und genau wie eine lichtempfindliche Platte nimmt er alle Gedanken und Regungen der Seele auf. Durch nichts werden die Schreibenden gestört; selbst jene Hemmungen, die bei persönlicher Aussprache erst spät in Wegfall kommen, sind hier ausgeschaltet — Herz spricht zu Herz. Die Briefe Heinrichs und Margarethas sind die ersten Briefe in deutscher Sprache; Briefe, die diesen Namen in unserem Sinne verdienen: ein Spiegel des innerlichen und äußerlichen Lebens.[3] Es ist kein Zufall, daß dieser erste Briefwechsel in deutscher Sprache in die Zeit der Mystik fällt. Das innerste Leben, von Gott kommend, zu Gott führend, auf Gott allein bezogen und Gott allein umfassend, dieses Leben war es, dem die Mystik, die theoretische wie die praktische, nachging; von der Welt und ihrem Schein, ihrer Verderbtheit und Vergänglichkeit führte die Mystik den Menschen in die eigene Seele zurück, führte ihn herein in die innerste Innerlichkeit, wo ihn das „summum bonum": Gott erwartete. Und der Mensch, der die große Kehre von der Welt und der Kreatur getan und in sein

---

[1] H. N. 277. [2] Ebd. 170.
[3] Vgl. Steinhausen 13. Ebner, M. LXII.

eigenes Innere lauschte, er hörte das wundersame Sprudeln einer Quelle, grub tiefer und tiefer hinab bis auf den Seelengrund — und fand das „lebendige Wasser“ von dem geschrieben steht: „swer sin getrinket, ... den nimmer me gedürstet“ (166). In einem „göttlichen Wunder“ lebt nun dieser Mensch; so mächtig wird seine Freude und Dankbarkeit, daß er die Seligkeit nicht mehr im Herzen zurückhalten kann: er hat Gott erfahren und muß es verkünden, zum Heile der suchenden Mitmenschen und zur Ehre des Allmächtigen. So finden sich die „Gottesfreunde“. Ihre Herzen öffnen sie sich ganz einander; von ihrem Streben und Sehnen nach Gott sprechen die einen; die anderen von den Gnaden und dem Wunder der Vereinigung mit Gott. Diese geben ihre tiefsten und höchsten Erfahrungen; jene versuchen gleiches zu erleben; und wem es versagt bleibt, der strebt darnach, anderen den Weg zu weisen und durch sie zu Gott getragen zu werden. So knüpfen sich zwischen den Gottesfreunden, zwischen Männern und Frauen die innigsten Freundschaften; Freundschaften, vor denen auch die letzte Kammer des Herzens sich auftut; aber man vergißt nie, daß man sich Freund ist „in got“. Dieses Bewußtsein, daß man sich „gegeben“ ist, nicht um eines irdischen Zweckes, einer irdischen Sehnsucht willen, sondern um des ewigen Heiles willen, das man ersehnt, und um Gottes willen, den man über alles liebt, — dieses lebendige Bewußtsein und die damit verknüpfte heilige Verantwortlichkeit bannt alle Furcht und alles allzu Menschliche aus dem gegenseitigen Verkehr — das Persönliche steht voll und ganz sub specie aeternitatis. Die lebendige Quelle aber, die die Mystik in den Seelen dieser Menschen aufdeckte, das waren die Wunder des Innenlebens; das war das „Ich“, das sich in seiner ganzen ungeahnten Fülle nur fassen lassen konnte — in Gott.

Alle diese seelischen Erlebnisse teilen sich nun die Gottesfreunde mit, in mündlicher Aussprache, noch mehr durch den schriftlichen Verkehr; und hier war es besonders der Brief. Und so gewaltig ist das ganze Innenleben gesteigert, daß das Gefühl den Schreibenden mitfortreißt, und er, seine Worte überlesend und überrascht von ihrem Inhalt, dann meint: „des bezwang mich die gnad gotz in meinem hertzen“[1]; so mächtig ist das Gefühl, daß es die Sprache zwingt, sein treuer Diener zu werden: es ist nichts mehr im seelischen Leben, das Kleinste wie Höchste umfassend, das nicht „in tütscher zungen“ seinen

[1] H. N. 175.

lebendigen Ausdruck finden könnte[1]; und den Briefschreiber selbst erfaßt das Glück, wenn er sieht, wie er seine Gedanken über das Höchste und Schönste niederschreiben kann — „eia! mein und aller liebstz, ubersich mir disü wort, wan si erfrowen mein hertz, do ich si schraib“[2]; so mächtig ist das Gefühl, so mächtig die Freude über die Wunder in der Seele und die Möglichkeit, all dies einer andern gleichfühlenden Seele mitteilen zu können, daß man „usz lust“ des „hertzen gar vil“ sich schreibt[3]; mag auch die Scheu erst Schweigen gebieten, „... die begird, die gebot mir ze reden und hat auch gesigt also, datz mein hertz und mein mund offen stant und weit worden sint mit dir, minem lieb in got, zu kossen.“[4] So mächtig ist das Gefühl, daß dem Schreibenden zuletzt die Prosa nicht mehr genügt; als sei sie zu schwer für den Flug der Seele, wird der Reim an die Stelle gesetzt.[5] Besser als alle Schilderung sprechen die Briefe für sich selbst; so mögen einige Beispiele aus dem Anfang, der Mitte, dem Schluß der Sammlung hier gegeben werden, da sie zugleich einen Einblick in das Verhältnis zweier Gottesfreunde: in das Verhältnis Margarethas und Heinrichs gewähren.[6]

Aus dem Anfang der Korrespondenz: „Der aller liebsten in dem liebsten lieb, unserm heren Jhesu Christo, die er im in im ewiglichen erwelt und behalten hat und in der verborgenheit seins vetterlichen antlütz verborgen hat so gar überflüssiglich, das si das ubel aller schuld nimer mer finden kan — der enbuit ir armer und werlich unwirdiger friund des miniklichen grusz usz flieszend suszigkeit, die die ewig minne des heiligen geistz usz dem vetterlichen hertzen durch das ewig wort gezogen hat und bei dem usz erwelten usz allen chören der engel, dem zarten boten Gabriel, in das rain vas und die aller liebsten und gelütersten sel Marien gesant hat ... meins hertzen us erweltü freud und meiner sel heiliger trost und alles meins lebens mit gantzem gedingen sicher zuflucht, ich beger, das dich dein lieb mit seinen jüngern füre uf den berg aller volkumenheit und da in deiner sel sitze mit uberwessenlichem frid ...., also das du da sehest dein liebstz lieb

---

[1] Vgl. dagegen die Meinung von Seuse: Seuse 199.

[2] H. N. 191. [3] Ebd. 278. [4] Ebd. 194. [5] Ebd. 223, 224, 234, 251.

[6] Von Margaretha Ebner ist anscheinend nur ein Brief überliefert, der ohne besondere Bedeutung ist; vgl. Ebner, M. 281. Viele ihrer Briefe sind, wie schon erwähnt, in den „Offenbarungen“ verarbeitet worden; im übrigen kann aus den einzelnen Antwortbriefen Heinrichs auf den sonstigen Inhalt der Briefe Margarethas der Schluß gezogen werden.

Jhesum in aller seiner chunigklicher ere, da von dein hertz zerflües, — und sich in dein hertz schiesz, das du da von wider in in gangist, und das du da bekennist als du bekant bist und du da minist als du gemint bist, ... das du da trinckest und versinchest in der waggusze der vetterlichen barmhertzigkeit, das du da in dem spiegel des luttern gottlichen weszens an sehest, wie deiner sel schöns antlütz in dem antlutz gotz so lieblichen lucht, so frolichen spilt, so lustlichen schimpft in reicher glori des fursten, eia! frau gar hoche und aller erwirdigü, wie wirt ewer mund so nahen gefügt zu dem mund gotz! owe! gotlicher küsse, owe! gotliche ainiung mit aller menschlicher natur, mach dir ains mit dir deins lieben, plugen kindes sel und hertz, Margarethen! erheb sie uz ir in dich ... vatter, dein vetterliche träu kom ir ze hilf, wan si anderswa hilf nit suchet dan bei dir und von dem, das dein ist und dir ist. Jhesu Christe, unser aller liebstz geschwistergit, kum ir ze hilf und gewer sie schier, der du geben hast gebet und begird usz dem brunen des lebens. heiliger geist, schuisze sie schnel mit dem liecht ... durchstich sie senftigklich mit dem sper deiner minen, wunde sie bald mit dem durchflamenden glenstern deiner hailsamer sträl ...

Lieb meins, do ich dir schriben wolt, do must ich also fur dich bitten; des bezwang mich die gnad gotz in meinem hertzen. also lieblichen kom mir für das jarzeit, als dich got mir gab. dem getrau ich und unsern fründen, allen hailigen, das er mir und aller der christenhait sunder gut bei dir und usz dir schenken welle. amen etc. der frid Jhesu Christi der sie mit dir ..."[1]

Ein andermal schreibt Heinrich an seine Freundin: „Dir, meinem aller liebsten schatze, der meiner sel von den getruwen friund, unserm heren Jhesu Christo, geben ist uf erden, büit ich, ir unwirdiger friund, des allerliebsten gutz uszflusz ... mein lieb in Jhesu Christo, ich danck dir als gutz, das du mir gethan hast und immer mer thon solt. aber dein betrübtz antlütz, das ich sach, da ich von dir schied, das hat betrübt mein hertz ... auch mein mutter und Irmel und Frickin und ander unser friund in got, die verwundent mich. pit für mich, ich mag nit mer. an durnstag furen wir von husz. Schepach, got gesegene euch und alle unser liebü kint. Scharensteten und alle mein lieb frawen sient in got gesegnit. pax vobis in Christo Jhesu. unsern novicen

[1] H. N. 173.

Elszbet lant euch wol enpfolhen sein ..... Margaretha, Margaretha, soror et sponsa Christi Jhesu, pax tibi ..."[1]

Wie unmittelbar und natürlich muten diese Zeilen an! Mit wenigen Worten ist der Seelenzustand gezeichnet: Sorge um die neue Freundin Margaretha; Leid von den nächsten Angehörigen und Freunden — es ist zu viel: bitte du für mich, ich kann nicht mehr! Dann Grüße an die Bekannten — und zum Schluß, gleichsam als ob er die Freundin herrufen wollte, der doppelte Ausruf: Margaretha, Margaretha! — Ein dritter Brief beginnt: „Dir meinem aller innersten gut, das ich nach got uf der erden han von seiner gnad, enbuit ich, dein armer und werlich unwirdiger knecht und noch unwirdiger friund, was ich bin und han in unserm lieben heren Jhesu Christo ....
do gedacht ich an dich und getrü deinem getruwen lieb Jhesu Christo, das dein und sein groszü volli und richü gnad in dir noch ze einer uberwesenlicher stille werd, die alle geschaffen sinne ubertreffe in dem frid gotz und in dem inglast des ewigen liechz, daz usz brechend ist usz dem claren antlutz gotz in dich und dich erheben sol in sich, da du ewig leben versuchen solt in einem wunderlichen vorsmak gotlichs niessens in dem lebendem uspringendem prunen des vetterlichen hertzen. eia! du edler margarit gotz, da soltu bekenend werden die cleinhait deins lebens in der ubergroszen grösz des gotlichen wesens. da sol dein hailigü einveltigü unwiszenhait sehen und schawen das schönsti und durchglestigsti bild des suns in ewiger wisheit. da sol dein got begerendes hertz durchgoszen werden von der suszen minen des hailigen geist. denne waistu nit als sant Pauls, wa du bist oder wie dir beschehen ist, so du dir selber und uns wider geben wirst... Ich getrü got, das ich wol mügin im. dein tuch send ich dir bi dem hontscherlin. das gemeld ist noch nit berait. pax Christi tecum, Schepach ancilla Christo grata. ich kan euch weinstainwasser nit gewinen, wan der appotecker hat nit das dar zu gehört. lernent und grüszent mir minü liebstü kint in got und alle mein frawen, als ir wellent, von mir, von meiner mutter, von Irmeln und von vil guter lüt. laut euch ewern schulmaister wol enpfohlen sein und enbieten mir allzeit, wie es euch gang und wes euch gebrest. des hant ir ietzt nit gethon. das tuch ist geschoren und in gangen, ich wis nit wie viel; sein warent siben ellen, do ich es kauft. pax et pax Christi vobis ..."[2] Ein kurzes Schreiben aus dem Jahre 1335: „Mins hertz hertzenvolliu fröud,

[1] H. N. 180. [2] Ebd. 188.

als es mir muglich ist! ih han lang vergessen, das ich nit mit dir rett umb ainen barfuszen, der haiset der Ebner, und soll bischoff worden sein von dem ungerechten babist, den der Paier[1] machit ze Rom. sag mir, was er dich bestand, und bit got für in mit ernst, wan er wunderlichü ding tut, als ich oft gehört han. send mir den brief, da das gebet de corpore Christi an stat, den ich Margaretha von Augsburg sant. und ir, liebe Schepach in Christo, corrigirent mir die gebet und sendent mirs. ich send euch auch ain kurtz und ain gar gutz gebetlin de corpore Christi. das mügent ir heften an ewers corsz tür, das es mein frawen leszen wen sie wellen. pax Christi vobis ..."[2] Ein anderer ebenso lebensvoller Brief lautet: „Min aller liebster trost und meiner sel hail und meins hertzen groszü freud, du seliges kint unszers lieben heren Jhesu Christi, o Margaretha, ich dein unwirdiger friunt danck got und deiner getruwen hilf, das ich wol ze land komen bin und mein dinck wol geschaftet han, als ich dir selber schier sagen sol, ob er wil. ich wer geren zem ersten zu dir komen: do fur ich von Spir und von Gemind. das vergib mir, wan meins hertzen gedanck mit sunderlicher suszen freuden alzit, als vil mich mein kranckheit lat, lieblich bei dir ist. got si mit dir als er werlich ist. mich belanget ser. liebe Schepach, got grusz euch und allü meine lieben kind. Scharensteten, Hochsteten und si alle gruszent mir mit träwem herzten. pax vobis ..."[3]

Ein Schreiben aus dem Spätsommer 1338: „Dir meinem hertzenliebsten lieb in unserm heren Jhesu Christo enbuit dein unwirdiger armer freint sein träu in der träu gotz, als der wiszag Davit spricht: zitter und forcht sint komen uf mich und die schrecklichen vinsterin hand mich bedecket, also das mein hertz zu grund betrübt ist. mein craft hat mich verlan, das liecht meiner augen ist nit mit mir. ich arbeit sere in meinen süfzen ... also durchgant mein sel die waser manigveltiger lidung. ich geschecken oft in der tieft meins leten, bisz ich verlüsz mein substantz. ich kum in ain tief des tiefen mers, da mich vil ungewitters ertrencken wil ... ich bin geweszen vor den fursten diszer welt. die durchechten mich, also das ich ze land sicher stat nit mer han, ich welle auch den singen.[4] noch wart ich meiner frawen von Graispach und frümlicher heren mer ietz wol drei wochen ze Augs-

[1] Gemeint ist Kaiser Ludwig der Bayer, den Heinrich, auf seiten des Papstes stehend, nicht als rechtmäßigen Herrscher anerkennt.

[2] H. N. 201. [3] Ebd. 205.

[4] Bezieht sich auf die Einhaltung des Interdiktes.

purg und anderswa. was dar usz werd, des enwaisz ich nit. ain semftz getrüwen in sein barmhertzigkeit geb mir got! so ich sein war nem von gantzem meinen hertzen, wer ich gern bei dir, meinem trost in got, und ich getruwe im, es gescheh schir. bit dein gewaltigz lieb Jhesu Christum, das er sich über mich erbarm aller ding, als er mein armut bekennt, und das er dich bewisz, was ich ton söll und was ich beleiben sül. grusz mir unszer getrüwen. bit got auch für alle meine feind. schreib mir ausz got was mir not sei und send mirs bi disem botten, meins Hansz bruder. pax Christi tecum . . ." [1]

Ein Brief aus dem Jahre 1347: „Margaretha, dein hertz grusz ich usz dem innersten usflus gotz in die sel deins geminten heren Jhesu Christi und seiner lieben mutter Marien und aller engel und heiligen . . . ich han den andern als vil geschriben, das ich von minen an dir han abrochen, wan ich doch nit mer geschriben kan, es si vor als in deinem hertzen von dem hailigen geist. ich send zu dir den schatz unsers heren Jhesu Christi, unsern lieben fründ in got, die Frickin; der bis mit truwen bei, wan si ein inners warhafts triben in die hailigen volg unsers heren Jhesu Christi hat. die enpfilh ich allen deinen träwen in got mit gantzem ernst meins hertzen. si sol dir geben zehen guldin, die hat dir gesant mein frau die küngin und begert gröszlich mit allem ernst, das du und auch der convent gemeinklich fur si bitest. und las nit, du danckest ir geträwlich an deinem brief, das si innen werd, das si dir an deinen bu worden sint. dir sendet auch ain crucifix von augstein ain luter junckfrau und auch ain hailig mensch in got, haist auch Margaretha und begert deiner träu in got. ich hab gar ain liebs heiligtum und ist groszer fursten gewesen und ist nit briefs dar bei. nu beger ich mit allem meinen hertzen, das du got welist biten, das er etwan offenbar, was es sei in der warhait. got danck dir aller träu. ich trag den rock. las dir allü ding wol enpfohlen sein. mein frau seit dir, wie es umb uns alle stand. grusz mir alü unser kind. Scheppach, ich wünsch euch eins werden mit unserm heren Jhesu Christo. lernent wol. got sei mit euch". [2]

Endlich ein letztes Beispiel: „Der uss erwelten diemüdigen dirnen gotz enbuit ir unwirdiger früind in Jhesu Christo mit allen hailigen ze wonen in dem himel und mit in ewigklich schawen den künig aller eren in seiner gezird und usz im in dich sugen himelschz leben, loben, weisz-

[1] H. N. 212. [2] Ebd. 259.

hait, warhait, minen und parmhertzigkeit, gnad und tugend in reicher volkummenheit, dar ausz du uns armen durstigen gotz ze seugen habist ... auch beger ich dir in im mit aller hailigen hilf, das du sein also vol werdist, das furbas kain creatur nimer mer schedlich stat in dir find. wan was die ewig weishait besessen hat, das git nit stat der itelkeit. 'o wee', clagt der hailig Augustinus und sprach: 'du geminter, mir, das ich dein nit vol bin, dar umb musz ich mein selbs uberlast sein'. werlich hier usz clag ich got und dir ab niemant dan ab mir, das ich deinem geminten, hertzlichen, einigen lieb, meinem heren Jhesu Christo nit ganz stat in mir gib, als sein stetů träu begert von mir. dar umb wirt mein ellendů, arme, mein lasů sel so schedlichen uberwunden von irem unerstorben leib und von manger lai bekorung und sintlicher widerwertigkeit on zal, das ich als so vil unlidenlicher lide, so vil ich meinen geträwen mitlider Jhesu von mir triben und im nit stat in mir gib. hier usz het ich dir ze sagen und ze clagen: so wil ich dich nit betrůben. wiltu es horen, so frag Chursor, der seit dir des uszern lidens wol ain wenig. aber was ich inners lidens trag in meinem verwunden hertzen an underlosz, das waist got allein und dem ers offenbart. nun beger ich zu allen deinen träwen, den ich gentzlichen ie lenger ie mer getrůwe, als ich in meinem hertzen dick bevind, das du deinen heren in neuwem ernst fůr mich bitest. mir spilt dick in meinen begirden mit ainem grosen jammer vor ein stils, ruwigs, ledigs, unbekůmertz leben, in dem ich mich zu mir selber kerti und meines hertzen fried inerlich mit meinem heren ain kleins vor meinem tod gebruchti. nu furcht ich mich selber dar an, das es mer sei ein verdrusze und ain flucht der arbeit dan ein zug der minen ... hier uber beger ich von gantzem hertzen deiner antwůrt, wan mich behebt noch als in dem ellend das wunderlich grosz werck, das got durch mich seinen eren hat an gefangen und noch an facht in maniges menschen hertzen, kůnd ich mich selber hier under wislich und minigklichen gehalten. bit, das ich ee sterb, ee das ich wider meinen heren leb. es ist auch die slahend hand gotz, die so manig unzallich tuszent menschen gehes tod geslagen hat, nahen zu uns komen bis an fůnf meil. und das ich gotz zoren nit mer fůrcht dan ich tun, dar abe erschrick ich. bit, das unser end in got sie, wen, wie und wa es kom.

Umb das du mir geschriben hast von dem abt und umb ander dein frůind und umb den convent: den gib ich und tail in in got als das ich bin und han und beger, das es Christus Jhesus mit seiner hand

geb dem du es und er wellint. aber das du mich bitest, das ich dich nimer haisz Jhesu fur mich nennen, des tun ich nit, wan aller meiner craft begert, das als dein geschrei für mich und für alle die sach, die mir in got enpfolhen sint, uf tringe in got. du solt den neuwen künig nit haiszen mein künig mer den cristenlichen kunig. unszer groszer fraind die Merswin ze Strasburg sendet dir das wisz tuch zeinem rock und ze schappler. für die bit got und für unsern lieben vatter den Tauller, der dein getrüwer bot was. der ist auch gewonlich in groszem liden, wan er die warhait lert und ir lebt als gentzlich alsz ich einen lerer waisz. nu, leben, bit für in. mein hertz haltet nit mer zu dem Süsen, als es etwan tet; bit got für unsz beid. dich grüszent alle die unsern, der gar vil ist. gib durch got und durch mein bet Irmeln von Hohenart deiner alten röck ainen ...

Umb das püchlein, als du waist, bit ich dich, wan es geschriben si. das send mir. mein mutter und die Frickin gotzgrüsent euch hertzlich. trüwer got, trag unsz usz uns selber und usz aller creatur in dich und mit dir in deinen vatter ... eia! sprechent ain andechtigs amen mit allen heiligen. das grün tuch sol dir werden. pax Christi gratia misericordia cum omnibus vobis. amen etc. aber bit ich dich mit allem ernst meins hertzen, das du in got sehist und mir schribist, ob dich dunck, das die zit komen sie, das ich ze land far, oder ob ich noch länger in dem ellend süll sein durch got ..."[1]

Es ist Leben, warmes Leben, das uns in diesen Briefen entgegentritt, und es ist geschildert mit einer Unmittelbarkeit im Empfinden und im Ausdruck, die man mitunter geradezu impressionistisch zu nennen versucht ist.[2] Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott, diese höchste und tiefste Frage menschlichen Seins ist der Schwerpunkt der ganzen Korrespondenz. Wohl drängen sich die Fragen und Forderungen des Alltags, die äußerlichen Dinge, mit ihrem Recht auf das Dasein keck herein und finden auch eine äußerst lebendige und charakteristische Erledigung; aber immer wieder und mitten unter ihnen zieht es den Schreiber wieder zurück zu dem Einen, was not ist: „trüwer got, trag unsz usz uns selber und usz aller creatur in dich ..." Je mehr aber dieser Gottesfreund zur Erkenntnis kommt, daß er selbst infolge seines „wunderlichen leben, das ungeordineter arbait vol ist", dem ersehnten Ziel: „der uberwesenlicher stille ..., die alle geschaffen sinne uber-

[1] H. N. 261. [2] H. N. 180, 201, 224, 258, 259, 268.

treffe in dem frid gotz und in dem inglast des ewigen liechz ..."[1] nicht näher kommt, desto mehr ist er bemüht, anderen den Weg zum „himelrich uf ertrich" zu zeigen und zur Vereinigung mit Gott zu bringen.[2] Tag und Nacht lebt er diesem großen „werck"; weder die Not und Gefahr der Zeit, noch eigenes „liden, liblich und geistlich" können ihn abhalten, andern zu dem zu helfen, was er sich selbst nicht geben kann. Und wir schauen diesen „Menschen mit seinem Widerspruch" in voller Lebendigkeit aus seinen Briefen uns entgegentreten: „ich bin gar unmüszig frü mit beten, mit predigen, mit mess sprechen, mit picht horen, mit studiern, das ich den potten in vil tagen nit gerichten mocht..."[3]; er muß nach des Tages Arbeit in der Nacht schreiben: „dar umb ist die schrift nit gut"[4]; dann fehlt ihm die Zeit völlig und: „ich liesz ain mesz und beicht, die ich hören solt, under wegen, do ich brief schreiben solt"[5]; er schreibt gleichsam im Stehen: „das ander sag dir din lieb Jhesus Christus, wann der bot staind ob mir und wolt nit lenger beitten."[6] Aber wie auch die Arbeit ihn bedrängt oder die Reise stört oder Krankheit plagt, seinen inneren Gefühlen und Sehnen muß er Ausdruck geben: „ditz must ich euch von minen schreiben."[7] Er, der so unermüdlich tätig ist, die Mitmenschen in Gott zu tragen und damit zum wahrhaften und schönsten Frieden zu bringen, er kann selbst diesen Weg nicht gehen; denn es fehlt ihm die Kraft, dem Herren „ganz stat" im Herzen zu geben. Wohl weiß er, daß seine Leiden von dieser Halbheit herrühren, von all der „ungeleichait" seines inneren und äußeren Menschen[8], aber er vermag nicht in der Stille zu warten und zu arbeiten, er vermag nicht, die quälende Unruhe des Sehnens und der Halbheit zu überwinden durch eine einige Tat seines inneren Menschen; er sucht die eigene Erkenntnis wieder zu vergessen und durch das Wirken in der Welt zu erringen, was der Mensch doch nur gewinnen kann, wenn er sich „zu sich selber kehrt".

So tritt uns in diesen Briefen, die in den Jahren 1332—1351 geschrieben worden sind, der Mensch entgegen, nicht als fremder, als anders denkender, anders fühlender; anders ist nur das Kleid; im Herzen aber wohnt das gleiche Sehnen, die gleiche Not wie im Herzen eines Menschen der Gegenwart; und über Raum und Zeit streckt der Längstvergangene die Hände uns entgegen und spricht: „Ich bin wie ihr".

---

[1] H. N. 190, 224, 262. [2] Ebd. 175, 186, 189, 195, 196 usw.
[3] Ebd. 218, 209. [4] Ebd. 173. [5] Ebd. 224. [6] Ebd. 203.
[7] Ebd. 268. Dazu 237. [8] Ebd. 262, 265. Vgl. auch 211, 221, 254, 258.

Dieser Briefwechsel, der seit dem ersten Zusammentreffen Margarethas mit Heinrich einsetzte, hat nun den beiden Menschen ihre geistige Wahlverwandtschaft immer mehr zum Bewußtsein kommen lassen; sie glauben sich einander von Gott gegeben, und strahlend steigt vor ihren Augen empor das höchste Ziel, das die Mystik gesetzt hat: das „überbildet werden in der Gottheit". Was Heinrich selbst ersehnt und erstrebt, aber zu erreichen nicht die Kraft hat, das soll sich in Margaretha erfüllen; er weiß den Weg, sie aber geht ihn bis ans Ende, um von dort her dann dem Freunde zu helfen. — Als die Nonne das große mystische Erlebnis gehabt und „der warhaft friund unsers herrn, der mir von got geben was" (29) hernach sie besuchte, da gab sie ihm „ze erkennen alles, daz mir an lag als ainem getriwen arczat, der mir von got gesent war" (30). Wie hoch auch der Priester allmählich seine Freundin stellt, er bleibt für sie stets der „liebe engel in dem lieht der warhait" (24); sie sieht in ihm den „getriwen warhaften lerer unsers herren" (76), der sie unterwies und ihre seelisch-religiösen Erlebnisse mit ihr besprach; in dem Maße, als diese sich steigerten, mehrten und wundersamer sich gestalteten, hatte die Nonne den Freund und Führer nötig: „nu het ich in allen minen unkunden wegen, die mir an laugen, nieman denn die wahrhaften triu, die mir got geben het an sinem lieben friunt, von des worten und leben ich alle zit creftigen trost enphieng, daz mich dik dar ab wundert in mir selber" (45, 83). Und als sie seiner infolge der Zeitwirren entbehren mußte, und selbst der briefliche Verkehr eine Unterbrechung erlitt, „do het ich", so klagt die Nonne, „kainen menschlichen trost mer und wart aber in ain grosses ellend gesetzet mins lebens" (45, 42). Jeder Besuch bedeutet für sie, in gesunden wie in kranken Tagen, Trost, Freude und Gnade: „nu waist mein here Jhesu Christo wol, der die luter warhait ist, das ich deiner gegenwertigkeit beger und ir auch notürftig wer. nu hast du gesprochen, so du bi mir bist gewesen, das unser here Jhesus Christus ze seinen jungern sprach: ‘euch ist nütz, das ich von euch far’. des han ich von dir enpfunden, das ich allweg trost und gotlich kraft usz dir enpfind" — so schreibt Margaretha an ihren Seelenfreund[1] und gibt dieser Überzeugung in ihren „Offenbarungen" beim jedesmaligen Besuch Heinrichs neuen Ausdruck.[2] Es ist der Nonne aber bei aller Verehrung der Zwiespalt im

[1] Ebner, M. 282.

[2] Ebd. (24, 30, 33) — „... do kom der friunt gotes, mit dem mir alle zit diu

innersten Wesen ihres Lehrers und Freundes nicht verborgen geblieben, und sie spricht in den „Offenbarungen" und in den Briefen wiederholt von dieser ihrer Sorge: der „warhaft friund gotes" will allen Hilfe und Trost bringen, will unermüdlich mit seinem ganzen „vermugen" die Menschen zur Vereinigung mit Gott führen und läuft dabei Gefahr, seine eigene Seele vom höchsten Ziele fernzuhalten — „du haust mir auch vor geseit, das mir von steter arbeit und bekumernusz, dar ein ich mich geben han, gnad und andacht von meinen schulden under gat, also das ich dir noch mir gethon kan als ich pillich solt, und dar umb so bit ich dich, das du mir helfest in Christo"[1] — so schreibt Heinrich im Herbst des Jahres 1339 an die Nonne, die aus ihrem weiblichen Zartgefühl heraus dem notwendigen Vorwurf einen egoistischen Hintergrund zu geben sucht; daß es ihr aber um den Frieden und das Heil des Freundes allein zu tun ist, lassen die „Offenbarungen" erkennen, wo sie bei aller Anerkennung von Heinrichs Wirken bemerkt: „... und het (ich) doch die begirde, daz im got gebe ain inder ingossenhait, daz sin menschlich leben niht also bekümert wer" (27). Der Freund hat wohl die Sehnsucht nach der „inder ingossenhait", die Sehnsucht und den Willen zu jener Einsamkeit, darin sich die Gottheit der Seele offenbart; aber es fehlt ihm Kraft und Ausdauer, das Blühen und Reifen abzuwarten; es fehlt ihm vor allem die völlig selbstlose Hingabe, die nicht nur alles trägt und duldet, sondern auch auf jeden Erfolg in der Mitwelt verzichten kann.[2] „Das wunderlich grosz werck, das got durch mich seinen eren hat an gefangen und noch an facht in maniges menschen hertzen" ist Heinrichs Trost und Ausrede vor sich selbst[3]; mit beiden Händen klammert er sich an dieses Werk und wird ebendarin durch die Offenbarungen unterstützt, die Margaretha über ihn und sein Werk empfängt — „Offenbarungen", in denen Verehrung und Liebe über die Sorge siegen. Alles, was die Nonne ihrem Führer und Freund wünscht; alles, was die Mystik als ihr höchstes und herrlichstes Ziel vom Himmel auf die Erde herniedergeholt hat, die Erfüllung all dessen wird Margaretha über Heinrich geoffenbart: „er ist ain warer lust miner hailigen gothait und ain sicherre nachvolger miner hailigen menschet. er sol mich niezzen mit cerubin und sol mich schawen

---

genade unsers herren gemert wart." (60, 72, 138) — „... do sant mir got ... sinen wirdigen fruint, mit dem und uz dem mir vil geben ist."

[1] H. N. 224. Vgl. dazu 228. [2] Vgl. H. N. 265.

[3] Vgl. ebd. 263. Dazu 172, 181, 184, 196 usw.

mit seraphin ...[1] ich wil in ziehen in daz wild ain miner hailigen gothet, in der er sich selber von minnen in mir verliesen sol, und wil in senken in den hailigen spiegel miner hailigen gothait, da er min götlich ere clarlich schawen sol, in daz bild, da sin sele clarlich uz geflossen ist ... er ist daz lieht, uz dem ich liuht. er ist diu craft, uz der ich würk. er ist daz war sicher leben, daz min ere behüet“.[2] Was bedeutet da noch die Sorge, daß „gnad und andacht under gat“? Trugen denn nicht auch die Apostel „stete arbeit und bekumernusz“? Und tröstend spricht die verklärte tote Freundin zu Margaretha: „hab kain betrüebt umb in, wan ist kain mensch uf erderiche, daz in der zwelf botten leben ist, daz ist auch er“ (27). Natürlich wehrt Heinrich solch hohe Offenbarungen demütig ab; „die heiligen grosze wort, die du mir zu zellest in deinen briefen, die erschreckent mich, als ich dir me geschriben hab“[3] — aber einen Zweifel in die Tatsächlichkeit dieser Offenbarungen setzen, hieße auch die anderen bezweifeln, und so muß er sie nehmen in der Meinung, daß diese „groszen wort“ an ihm erst wahrgemacht werden sollen durch die Güte Jesu Christi „und auch durch deins getruwen gebetz willen, als ich wol getrau“ (189).

Blieb für die Nonne Heinrich immer der Lehrer und Führer, in dessen Persönlichkeit „die enpfindung des indern lustes gotes“ fühlbar ward für Margaretha und alle, „die es in der genad gotes von dir gesucht hant und die me dan ich, die die genad unsers heren me derlücht hat den mich“; blieb er für sie stets der gottbegnadigte Priester, aus dem ihr das „volkumen lucht ... gelucht hat“; begehrte sie bis zuletzt „alle mein begird ... mit deinem ratt und mit deiner ler volbringen ...“[4] und ordnete sie sich also ihm in schöner Demut unter, so hebt Heinrich in seiner Verehrung die Nonne immer höher und höher, bis sie, gleichsam losgelöst von der Erde, als Heilige vor ihm schwebt, ja als geistige Gottesgebärerin angesprochen wird. Schon aus den ersten erhaltenen Briefen spricht Heinrichs Glauben, daß Margaretha zum Höchsten berufen ist; ein Glaube, der sich in kurzer Zeit

---

[1] Vgl. dazu Ebner, M. 282 — „ich beger dir ... das dein feur nit anders si den susze genad und dein craft sin inbrünstigü minne.“

[2] Vgl. (76, 103, 143).

[3] H. N. 268, 189, 198, 257.

[4] Ebner, M. 282, 283. Vgl. auch H. N. 257 — „wan ich bekenn, das ich nit bekenne die gnad gotz, die got dir und andern gotzfründen durch mich gibt, als du sprichest.“

zur festen Überzeugung wandelt.[1] Das zu erreichende Ziel: „das überbildet werden in der Gottheit" wird alsbald klar und bestimmt vor die Seele gestellt: „hie müsze dir geoffnet werden die verborgenhait des gotlichen weszens als vil, bis dein hertz und alle dein begird gotz vol werdint ...[2] ein getrüwen han ich, als vil mich mein gepresten lant, zu unserm liebsten lieb Jhesu Christo, das er an dir volbring vor deinem end seinen liebsten willen, der alle sinne ubertrifft, also das du in seinem liecht schawen werdest den ursprung des liechtz und den brunen des lebens, us dem dein durstiger geist trincken und truncken werden sol[3], ... das dein und sein groszü volli und richü gnad in dir noch ze einer uberwesenlicher stille werd, die alle geschaffen sinne ubertreffe in dem frid gotz und in dem inglast des ewigen liechz, das usz brechend ist usz dem claren antlutz gotz in dich und dich erheben sol in sich, da du ewig leben versuchen solt in einem wunderlichen vorsmack gotlichs niessens in dem lebendem uspringendem prunen des vetterlichen hertzen ...[4] hie müsze dich umbevahen die hochminnende güt gotz und müesz dich in gebern der hoch adel gotz. hie müesz dich enthalten die ewig kraft gotz und musze dich in im einigen das istig weszen gotz".[5] Unermüdlich stellt Heinrich dieses höchste Ziel: die Vereinigung der Seele mit Gott, seiner Freundin vor Augen, und seine Überzeugung, in Margaretha einen jener „gottförmigen" Menschen vor sich zu haben, die „selbst ein Himmel Gottes sind; denn Gott hat in ihnen Rast und Ruhe"[6] — diese seine Überzeugung, von anderen Gottesfreunden geteilt[7], erhält ihre Vertiefung durch die im Anschluß an das große mystische Erlebnis des Jahres 1335 auftretende Erkrankung, die für Heinrich und ebenso für die Nonne einen übernatürlichen Charakter hat und zugleich den Weg des Leidens „per hominem Christum ad Christum Deum" bildet. „diner neuwen gnad, in der du also seligklichen gefangen stast in den minenbanden unsers heren Jhesu Christi, in dem du in gangen bist in das almechtig vermügen gotz also, das du understanden dich in dir nichtz vermacht — der bin ich gar frou, kund ich wol, und beger mit allem meinen armen flisz, das dich dein lieb also gefangen hab und dich nimer mer ledig lasz, bisz er dich also einig

[1] Vgl. H. N. 170, 172, 173, 176, 184, 196, 198, 202, 204, 207 usw.

[2] Ebd. 172. [3] Ebd. 186. [4] Ebd. 190. [5] Ebd. 233.

[6] Tauler II 160. Ebner, Chr. 39 — „da ist die Welt emsiglich in Unruh, wo ich dann ein ruhiges Herz finde, da ist mir wohl mit."

[7] H. N. 196.

mach, das du zemal von im beseszen werdist, das alles dein wesen, dein leben und dein wircken mer Cristus Jhesus si den Margaretha der Ebnerin".[1] Die Krankheitserscheinung des „gefangen" werdens mit der „genade gotes, daz ich ussewendich nihts verwalten maht und auch min selbes lüczel enphant ... das ich aso sass ain lang wile und mich uswendich niena maht geregen noch ain wort niht moht gereden" (34, 35), dieser Vorläufer der „gefangen und gebunden swige" wird von Heinrich in genaue Parallele mit der „gefancknus" gesetzt, die Christus in der Menschwerdung und im Leiden durchmachen mußte.[2] So sucht der Freund auch die „rede" und den „schrai" auf Gott-Christus zurückzuführen, und bittet die Nonne: „o liebstü träu minü, la dich nit verdrieszen seiner wunderlichen weisz: er kan verderben und verderren das inerst mark der sel und des gebains, bis usz allem deinen vermügen gezogen wirt in in alle dein kraft, die du von natur und von gnaden gelaisten machest".[3] In den Erscheinungen der „swige" sieht er die Einwirkung Christi: „auch das binden, das dinen gesegneten gelidern geschehen ist, das schetz ich gar ain grosz minenzaichen, in der dich din lieb wunderlich beweiszet hat nach dinen minnenden begirden"[4], und der „wunderbarlich wechsel und wandel, der an dir geschehen ist", scheint ihm ein Zeichen des himmlischen Lebens zu sein, daran die Nonne innerlich schon teil hat; „also ist dir von innerm lust liden unlidenlichen worden und lidestu doch deinen geminten geren".[5] Die „swige" und die „ledigunge aller der bande", dieser Wechsel von Schmerzen und Süßigkeit — „wie sich die gnad gotz in dir wandelti ... wie dein uzer mensch sich noch halt zu der gewonlichen gnad gotz: da von west ich gern, als vil ich wissen solt" —, um die Schilderung dieser Zustände und Erfahrungen bittet Heinrich immer wieder seine Freundin.[6] Soweit er von solch „unkunden dingen" reden darf, so ist ihm „gar lustlich innen, das sin (Gottes) übernatürlich in dem tötlichen leib ziech von kraft der minne in ain untötlichait der künftigen urstend, und da von la dich nit unbillichen duncken, ob ein ieglich gelid eines sundern minentods zeitlich sterb in dem minnenden sterben dines hertzlichen liebs"; denn auf diese Weise wird ihre Seele und ihr Leib zu dem Ziele geführt werden, das Gott ihr festgesetzt hat.[7] Die Überzeugung von Margarethas hoher Berufung und Auserwählung bestimmt Hein-

---

[1] H. N. 181. [2] Ebd. 182. [3] Ebd. 200. [4] Ebd. 222.
[5] Ebd. 232. [6] Ebd. 231, 232, 236, 238. [7] Ebd. 255.

richs Verhalten in allem und jedem: wie er die Krankheitserscheinungen deutet, so legt er auch die Träume in diesem Sinne aus[1]. Er bittet die Nonne, ihre leiblichen Kräfte zu schonen und sie auf alle Weise zu unterstützen, „das si das minigkliche joch unsers heren des baz getragen mohtin und das si das lieblich liden deins heren züchtigklichen enpfahen und sich stilligklicher dar under geneigen kunden, das es in einer innern gotzruwiger schawender stille sich in deinen inern kreften gebern, das es etwan dem liebe verborgen und verstollen werd, so sich dein geist mit dem geist gotz in dem ewigen wort erspillen wolt"[2]; er sendet der Freundin wohl selbst Stärkungsmittel für ihre leiblichen Kräfte.[3] Noch mehr sucht er ihre Seele ohne Umwege und Störungen zum Ziele zu bringen und bittet Margaretha, ihre Gedanken allein auf Gott zu richten; Gottes soll sie also voll werden „das furbas kain creatur nimer mer schedlich stat in dir find ... das dir mein noch keiner creatur noturft sie".[4] In dem Maße, als die Nonne unter seiner Führung auf dem Wege der Erleuchtung vorwärts schreitet zum Weg der Vereinigung, steigert sich auch die Verehrung von seiten Heinrichs. Die Briefe der Nonne werden bezeichnet als „selige" Briefe; es sind „mit der smackhaften genad des hailligen gaistz übergoszene" Briefe; er nennt das einzelne Schreiben: „haillig brief"; ja er spricht von ihrer „heiligen schrift".[5] Es dauert nicht lange, und Margaretha wird unter dem Einfluß der Wirren und Nöten der Zeit und durch den Enthusiasmus Heinrichs gleich einer Prophetin gehalten, deren religiöse Erlebnisse und Erfahrungen als „Offenbarungen" für alle Gottesfreunde von größter Bedeutung und höchstem Werte sein mußten.[6] So hat denn auch Heinrich die Mystikerin zur Niederschrift der „Offenbarungen" veranlaßt (83), die bei der damaligen Anschauung über die Stellung körperlicher Vorgänge und Zustände im Leben einer Mystikerin auch diese Erscheinungen umfassen mußten. Wie hoch man die „Offenbarungen" als solche stellte, erhellt nicht nur aus der Tatsache, daß

---

[1] H. N. 178, 179, 189. Brief XIII Seite 188 muß Ende des Jahres 1334 oder Anfang 1335 gesetzt werden, da Heinrich Margarethas Traum (26) erwähnt – „ich westi auch gern den tram, der dich mir und got ze forderst gehorsam machit."

[2] Ebd. 231. Vgl. 189. [3] Ebd. 182, 248.

[4] Ebd. 261, 230. Vgl. dazu 185, 192, 251 – „ich und allü geschaffnü gegenwertigkeit müszent dir entwichen."

[5] Ebd. 187, 219, 253, 187. [6] Ebd. 219, 238, 240, 267.

Johannes der Evangelist als der Schreiber Gottes und der Schreiber Margarethas — „... Johannes, dein und gotz schriber“[1] — angesprochen wird, es erhellt dies noch mehr aus der Tatsache, daß ein Mann wie Tauler nach diesen Offenbarungen seine Hand ausstreckte.[2] Heinrich überwacht das Werden der „hailig geschrift“[3] mit entsprechender Sorgfalt und ermahnt und bittet die Freundin in seinem wie im Namen aller Gottesfreunde, nicht von dem Werk abzulassen und alles, was ihr Gott „ze sprechen geb, das du vileicht vor vergeszen habest oder on das noch nit geschriben habest, das du es mit fleisz schreibest und zesamen samnest bisz an das end“.[4] Voll Ehrfurcht und Begeisterung nimmt er dann den ersten Teil der Schrift entgegen — „was sol ich dir schreiben? dein got redender munt machet mich redenlosz. dar umb für alles reden danck ich got mit im selber umb den himlischen schatz, den er uns durch dich entschlossen hatt und noch mer entschliessen sol, als ich siner guttin wol getrau“. Immer wieder betont der Priester, daß Gott selbst es ist, der aus Margarethas Munde spricht; und so ist es natürlich, daß Heinrich auch nur den Gedanken einer eigenmächtigen Textänderung „weder in latein noch in tüchtz“ zurückweist; jede Kürzung oder erweiternde Erklärung macht er von der mündlichen Rücksprache mit der Mystikerin abhängig.[5] Dafür aber geht bei der endlichen Redaktion der Schrift sein Bestreben dahin, die Parallelen zwischen Margarethas Leben und dem Leben Christi, auch der großen Heiligen, ganz bloß zu legen durch den Hinweis auf die entsprechenden Schriftstellen, wodurch Margarethas Auserwählung und Zielerreichung zweifellos festgestellt werden soll.[6]

Diese Überzeugung hat ihren Ursprung und Rückhalt in der Lehre der Mystik über das Verhältnis der minnenden Seele zu Gott, und ebendieser Anschauung entnimmt Heinrich auch das Material, daraus er die Stufen baut, auf denen er seine Freundin emporschreiten läßt zur höchsten Höhe. Die Nonne ist die „gar liebe margarit gotz“[7]; die „kost-

---

[1] H. N. 259. [2] Ebd. 219. [3] Ebd. 238, 242.

[4] Ebd. 240, 244, 266.

[5] Ebd. 240. Mündliche Besprechungen waren wohl auch an die Überarbeitung der Briefe Margarethas an Heinrich geknüpft; vgl. ebd. 186 — „an deinen minenbrieff han ich ietz etwan lang geschriben begirlich und willigklich . . .“ Dazu Ebner, M. 332.

[6] Vgl. (121, 123, 124, 131, 133, 134).

[7] H. N. 172, 190, 201.

liche gime gotz"[1]; „erluchtez cristallinez vaz"; „wol beregniter befloszen wurtzgarte"[2]; sie ist die „uf den tisch der ewigen wirtschaft geladen junckfrawe"[3]; die „hochgebornen kunigs tochter"[4]; die „selige tochter und minigliche frucht des hailligen gaistz".[5] Der Freund spricht sie an als die Braut des hohen Liedes, als die Gemahlin Jesu Christi, „des ewigen kaisers sun", als Esther — „du erhöchtu in dem volk", zu der sich Christus „mit ainem miniglichen antlütz ... ob tausenten gekert hat" und ihr „nun langest freien gewalt geben hat in himel, erden und fegfür ..."[6]

Margaretha ist aber zugleich Mariens „selige nachvolgerin von irdischen zu dem himelischen, von zergencklichen zu dem ewigen"[7]; er entbietet ihr die Süßigkeit des Grußes, den der zarte Bote Gabriel Maria überbrachte[8]; und die Epistel, die am Feste Mariä Geburt gelesen wird, wendet er „mit gottes und Marien urlaub" auf seine Freundin an.[9] Um ihretwillen ist ihr Geschlecht gesegnet[10], und gleich der Gottesmutter gibt er ihr den hohen Namen: „geträwe sundentragerin der welt".[11] Immer mehr verwischt sich die Grenze: durch Margaretha fließt der Bach aus dem Brunnen der ewigen Minne „in uns und in alle menschen"[12]; sie geht mit ihrem „kunigklichen lieb Jhesu ... in die weincelle, da dein kusche brüst vol und ubervol werden sullen, das du nit allein mein, deins unwirdigen knechtz, mer aller der cristenheit wol seugendiü amin werden solt"[13]; sie ist die geistige Mutter des Herrn: „dar umb tu uf das ertrich deins hertzen und gebir dir und uns den behalter, der usz dir grunen und pluwen sol und neu frucht bringen und gar senftigklich und stillenklichen gebern sol in vollem lust, in gantzem frid, in gnadenricher ruwe on smertzen als Marien geschen ist".[14]

Von dem Throne, den Heinrich seiner Freundin errichtet hat, neigt sich diese voll Erbarmen, wie es ihres „geträwen hertzen art ist", den bedrängten und an Leib und Seele heimgesuchten Menschen entgegen, ihnen Hilfe und Segen spendend mit ihrem Gebet und ihren gottgegebenen „Offenbarungen".

Wenn die Mystikerin so für alle Trösterin und Helferin ist, kann es wundernehmen, daß sie für Heinrich selbst alles bedeutet, daß

[1] H. N. 176. [2] Ebd. 243. [3] Ebd. 179. [4] Ebd. 215, 223.
[5] Ebd. 169. [6] Ebd. 221. Vgl. dazu 226, 241; 177, 219, 250, 251.
[7] Ebd. 204. [8] Ebd. 173, 194. [9] Ebd. 202. [10] Ebd. 186.
[11] Ebd. 237. [12] Ebd. 207. [13] Ebd. 251. Vgl. auch 241.
[14] Ebd. 195. Vgl. auch 231.

sie das allerinnerste Gut ist, das er „nach got uf der erden“ hat? „meins hertzen us erweltü freud und meiner sel heiliger trost und alles meins lebens mit gantzem gedingen sicher zuflucht“[1], so nennt er sie schon bald nach dem Bekanntwerden; und es ist kein Brief, der nicht dem Gefühl völliger Hingabe und Vertrauens schönen Ausdruck verleiht – die Mystikerin ist ihm seines Herzens innerstes Lieb in Christo[2]: sie ist: „meiner sel wares lieb und meins ellends wunigkliche freud“[3]; sein fester „schirmenschilt“[4]; seines Lebens „getruwe regel“ und seines Herzens „susze hugnüsz“[5]; er nennt sie: „mines hertzen lust in got“[6]; „meins hertzen hertz in dem hertzen Jhesu Christi“[7]; „meins hertzen geburt in got“[8]; „meins hertzen iners“[9]. Sie ist die getreue Mitträgerin seines Leidens, die allergetreuste Nothelferin seiner Seele auf Erden, die getreue Ärztin seines verwundeten Herzens, sie ist ihm alles nach Gott: sein Kind, seine Schwester und Mutter.[10] Zu ihr kommt er mit allen Nöten seines Leibes und seiner Seele und findet Trost und Hilfe für alles. Ihr, seines Herzens wahrhaftem Trost und seiner Seele innerem Hort nach Gott, bekennt er sein „gebresten“, seinen Kampf mit den Schwächen und Leidenschaften – „die reufenden buben meiner torochten, kintlicher sinnen“ –, er spricht von seinem inneren Zwiespalt, der „ungeleichait“ seines inneren und äußeren Menschen; er klagt sich vor Gott bei ihr an, „das ich von groszer stetter arbeit predigens und picht hörens usz mir selber verfüret wirt, das ich ze inwendiger andacht nit komen kan“; er schreibt von den Nachstellungen und dem Neide der Feinde ebenso wie von den körperlichen Leiden und Plagen des Alltags – aus allem und in allem soll die Mystikerin helfen: aus den Nöten und Wirren des Lebens; in den Kämpfen und Leiden der Seele und des Leibes.[11] Ihre brennende Begierde, ihr Gebet und ihre Tränen sollen seine Arbeit segnen. „Ich leg uf dich den schwerer tail als mins lidens, wann so vil du mer minnen hast, so vil magtu mer tragen den ich...“[12], so schreibt er und sendet aus der sturmbewegten Welt seine Notschreie in das Kloster: „pit für mich, ich mag nit mer“[13]; „hilf mir tragen mein birdin...“[14];

[1] H. N. 173. [2] Ebd. 177. [3] Ebd. 224. [4] Ebd. 197.
[5] Ebd. 179. [6] Ebd. 255. [7] Ebd. 248. [8] Ebd. 182.
[9] Ebd. 185.
[10] Vgl. ebd. 183, 190, 198, 209, 212, 225, 235, 254.
[11] H. N. 183, 265, 228, 266, 248, 225 usf.
[12] Ebd. 228. [13] Ebd. 180. [14] Ebd. 207.

„bit got, das er mir in allem lieden ze hilf kom“[1]; „ich bin in groszen arbaiten und liden, liblich und geistlich. erbarm dich über mich“[2]. Wenn über seine Wege Gefahren und Dunkelheit hereinbrechen, und er in Angst ist, daß er die Richtung verlieren könnte, dann ruft er wieder die Mystikerin an: „aber bit ich dich mit allem ernst meins hertzen, das du in got sehist und mir schribist, ob dich dunck, das die zit komen sie, das ich ze land far, oder ob ich noch länger in dem ellend süll sein durch got . . .“[3] Ihre Briefe sind ihm der liebste und beste Trost im Kampf und in der Arbeit des Lebens: „wen ich von dir lisz oder so ich dir schrib mit gesamloten hertzen, da enspringet gewonlichen ain senft flieszender brunen in meinem hertzen, der mit lustigen trehern zen augen usz fluiszet, und werden mir die treher trostlich und kurtzlich“.[4] Schon der Gedanke, daß er nun mit seiner gottbegnadigten Freundin in Verbindung tritt, verscheucht allen Unmut, alle Traurigkeit, und es wird alles wieder gut „als es alweg tut, wen ich dir schrib“.[5] Von Herzen dankt er für ihre Briefe: „die sint mir also genem und lieb, das ich mit in wider kum, in welcher lei unmut ich bin“.[6] Darum bittet er auch die Freundin: „du solt mir allezeit, wan du boten hast, schrieben wie du mügist und was dir got erlaub . . . und schrib mir vil“.[7]

Mit schwerem Herzen scheidet er jedesmal, wenn er Margaretha in Medingen besucht hat[8], wieder von ihr und sehnt sich aus der Welt zurück zu der Nonne, die seines Herzens „hertzenvolliu fröud“ ist. „got waist, wie gern ich an underlas bei dir wer“[9], so schreibt Heinrich im April des Jahres 1335, und ein andermal: „mich jamert nach dir, meins hertzen seld und freud, und schrib mir vil“.[10] Wohl ermahnt er die Mystikerin, daß sie ihn „liplichen“ verließe durch Gott und vergesse über Gottes „frölichem antlütz“; aber bei der Rückkehr in das Land zieht es ihn zuerst zu Margaretha, und er ist unglücklich, wenn er darin verhindert wird — „doch jamert mich zu deiner gegenwertigkeit, das ich kumen musz, so ich schirest mag“.[11] Je stürmischer das Leben ihn mit sich reißt, desto heißer sehnt er sich nach

[1] H. N. 242. [2] Ebd. 259. [3] Ebd. 264. Vgl. auch 225, 213, 267.
[4] Ebd. 236. [5] Ebd. 187, 191. [6] Ebd. 189, 266.
[7] Ebd. 203, 218, 222. [8] Ebd. 232, 237. [9] Ebd. 201.
[10] Ebd. 218.
[11] Ebd. 214. Dazu 175, 185, 186, 193, 197, 205, 206, 209, 211, 216, 228, 230 usf.

seines Herzens Zuflucht[1] — denn Margaretha ist es, deren Leben ihm „lücht ... und zünt ... zu got“[2]; sie zeigt ihm wie kein anderer Mensch die wahre Nachfolge des inneren und äußeren Lebens Jesu Christi[3]; sie ist ihm „ain sicher zugang“ zu Gott[4]; ja, in ihrer Nähe fühlt er Gott — „wen ich dich sih oder hor oder mit dir red — des leider wenig ist — so smeckt mir dein zarthait die warheit und die lutterheit gotz ... wa ich dich rure, da enpfind ich gotz ...“[5] In ihr sieht Heinrich erreicht, was er selbst ersehnt — weit seiner sündigen Seele voraus schaut er die ihre „in got“ schweben.[6] Solcher Größe und Begnadigung, solcher Reinheit und Wahrheit gegenüber fühlt er sich selbst niedrig und unwürdig, als kleines Würmlein, als armes Küchenbüblein, als großen Sünder und unwürdigen Priester.[7] Er kann Margaretha nichts geben, denn er hat ja alles von ihr; er bedarf ihrer „tusenstunt“ mehr als sie seiner; und wenn sie ihn bittet, ihr zu helfen und ihrem Leben die rechte Richtung zu geben — wie kann ein Blinder dem Sehenden den Weg weisen; was soll ein „durres hertz“ einem vom Himmelstau getränkten sagen; was bedeutet sein Schreiben an sie, da doch alles schon vorher ihrem Herzen vom heiligen Geist gegeben ist?[8] So ist es natürlich, wenn Heinrich bei Margaretha, deren „iner aug, dem sich allein got offenpart, uf geschlossen“, Zuflucht sucht in allen Fragen und Nöten, im festen Glauben, daß ihr Gott offenbaren würde, was ihm — Heinrich — und den Gottesfreunden zum Besten wäre. Dieser Glaube erstreckt sich über alle Dinge des inneren und äußeren Lebens — ob er nun für sich selbst bittet: „schreib mir ausz got was mir not sei ...“[9]; oder ob er bei zweifelhaften Reliquien von der begnadigten Freundin erfahren will, „das wir nit betrogen werdent ...“ und „was es sei in der warhait“[10]; oder ob er im Auftrag Taulers und anderer Gottesfreunde die Mystikerin auffordert, „das du uns in der gemein etwas schribest, was dir dein lieb Jhesus geb ...“[11] — es spricht aus allem die Überzeugung, daß Margaretha das höchste Ziel erreicht hat, daß sie „in dem ainigen ain verainet“ ist. Aus dieser grenzenlosen Verehrung heraus, die einerseits begründet ist im Charakter Heinrichs von Nördlingen, andererseits aber auch im Glauben und in der Sehnsucht der damaligen Zeit, für die allein in einem Leben

[1] H. N. 213, 215. [2] Ebd. 189. [3] Ebd. 188, 197. [4] Ebd. 235.
[5] Ebd. 236. [6] Ebd. 186. Vgl. auch 262.
[7] Ebd. 185, 226, 250, 256. [8] Ebd. 176, 178, 195, 214, 230, 243, 260.
[9] Ebd. 213, 264, 267. [10] Ebd. 248, 260. [11] Ebd. 219.

wie das Margaretha Ebners die Erfüllung zu liegen schien, werden Dinge verständlich, die sonst auf die „Freundschaft in Gott" einen Schatten werfen würden. Da übersendet Heinrich seiner Freundin ein „ledlin mit pulver", das ihm von der Subpriorin in Cöln für Margaretha übergeben worden war, das er aber bisher zurückgehalten hatte „von minen ..., das ich mit dir ausz einem ledlin essi".[1] Er schenkt ihr einen silbernen Löffel, den sie benützen soll, und wünscht dafür ein „hüblen"[2]; ein andermal bittet er die Nonne, ihren Schleier, den er anscheinend besitzt, „luter" zu machen — wohl mit ihren Tränen.[3] Wiederholt schickt er ihr ein „kleins tocklin, dar in du enpfahen solt die hitzigen treher deins minenden hertzen"; ebenso eine Aderlaßbinde, womit sie verbinden soll „die audern deins kusches blutz luters, von minen brait und grosz" — Tüchlein und Binde will er dann als Andenken, „ob du vor mir zu deinem hertzenlieb schiedest".[4] Im Herbst des Jahres 1339 bittet er Margaretha um einen ihrer Schlafröcke im Austausch gegen den seinen[5]; wiederholt die Bitte dann mit der Begründung: „ich beger von berirde deines keuschen hailigen rockes gereinigt werden an leib und an sel".[6]

Man ist auf den ersten Blick hin geneigt, in solchen Dingen das Hervorbrechen der Sinnlichkeit zu sehen; aber man braucht nur zu erwähnen, daß Heinrich die gleiche Gabe für Irmeln von Hohenart erbittet[7], und man wird diese Verehrung nicht als Ausdruck verkappter Sinnlichkeit betrachten, sondern als unbeholfenen Ausdruck des Glaubens des Mannes an die höhere Reinheit der Frau, in der er Hilfe sucht gegen alle Unruhe und Leidenschaften des eigenen Wesens:

„Mutter, Weib; Magd ohne Schuld und Fehle!
Birg mich denn in Deiner Seele!"

Jene hohe Wahrheit, deren leuchtende Spuren schon in Platons Gast-

---

[1] H. N. 253. Vgl. auch 248. [2] Ebd. 222. [3] Ebd. 171.
[4] Ebd. 253. Dazu 172. [5] Ebd. 225.
[6] Ebd. 228. Vgl. dazu 260 — „ich trag den rock." Vgl. Preger II 280 — „Seine Verehrung verliert in solchem Maße alle Haltung..." Steinhausen 15 — „Frauengemüter waren die empfänglichsten für die neuen Offenbarungen; aber dies rein geistige Verhältnis mit den Männern dünkt uns fast unglaublich. Häßlich will uns dann die Verquickung mit dem Sinnlichen erscheinen, wenn Heinrich beispielsweise den 'keuschen' Schlafrock der Margaretha tragen will, um 'gereiniget zu werden an Leib und Seele'. Aber doch ist es nicht frivol."
[7] Ebd. 263.

mahl sichtbar sind und durch Dantes Göttliche Komödie ebenso ziehen wie durch Goethes Faust — für diese Wahrheit zeugen auch Margaretha und Heinrich nach ihrem bescheidenen Maße — für den Mann ist die reine Seele der Frau ein „in lüchtendez, gotformenliches bild... das ich ob mir sich schweben in den brinnenden flammen hoch fliegender minnen ...“[1]; und wie vor der aufgehenden Sonne der Morgenstern verblaßt und in ihrem Lichte versinkt, so wird alle irdische Liebe überstrahlt von der Sonne der Gottesliebe — „... also das du in seinem liecht schawen werdest den ursprung des liechtz und den brunen des lebens, us dem dein durstiger geist trincken und truncken werden sol, bis du in stillem fried deiner uzeren und deiner innern sinne in senftmütigkeit enpfahist das in geseit und in gepeltzit wort, das behalten mag dein sel, wan ir umbswaiff so weit worden ist in der berhaften gnad gotz, das si niemant gehuszen noch geherbergen mag wan dein ainigs lieb Jhesus Christus. werlich, du meins hertzen geträwes hertz und meiner sel geträwe sel, des beger ich dir als vil fur mich als verre dich mein sundige sel ob ir in got sweben sicht“.[2]

SCHLUSS

„... ich gedaht, daz uns nihtz vor got gezieren meht denn ain unschuldich leben und diu volkomenhet der tugent und ain warhaftes leben“ (79). Mit diesen Worten hat Margaretha Ebner die beste Charakteristik des eigenen Lebens gegeben. In enger Bahn zieht es dahin; aber es steigt empor aus dem Tal der Vergänglichkeit zur Höhe des Ewigen. Und jedes Leben, das über sich hinaus ein Ziel sich setzt und dies in wahrhafter und treuer Arbeit zu erreichen strebt, ist ein sittlich wertvolles Leben; mag es mit den Anschauungen einer anderen Zeit auch in Widerspruch stehen durch die Art, wie es zum Ziel zu gelangen sucht. Margaretha ging ihren Weg, den sie aus innerer Überzeugung heraus gehen zu müssen glaubte, bis ans Ende in Wahrheit und in Demut, voll Vertrauen und voll Liebe zu Gott. In diesen vier Tugenden ist das Wesen von Margarethas Charakter beschlossen. Und bilden diese vier Tugenden nicht den Grund der christlichen Religion? Margarethas Religion war ihr Leben, und ihr Leben ging auf in ihrer Religion, ohne Rest. Und darum hat für Margaretha Ebner Taulers

[1] H. N. 197. [2] Ebd. 186.

tiefes Wort über die wahren Gottesfreunde volle Geltung: „... nur ihr Seyn, nur daß sie sind, das ist weit würdiger und nützlicher denn aller Welt Tun".[1] Niemand wird die Einseitigkeit in dem Dasein dieser Nonne übersehen; man braucht nur das Leben einer Christine Ebner, einer Liutgart von Wittichen dagegen zu halten; aber heißt es nicht zuviel von dieser einfachen Frau verlangen, daß sie ihr Leben nach allen Seiten ausbauen sollte? Und waren nicht durch die Krankheit die Linien des ganzen Lebensbaues schon in bestimmter Weise gezogen? Im kindlichen Alter tritt Margaretha in das Kloster, wird im 21. Lebensjahre von langer, schwerer Krankheit befallen und muß zur selben Zeit die bitterste Erfahrung machen, die einem gefühlvollen Herz werden kann, die Erfahrung von dem „laufe diser welt": daß auf Menschen nimmer Verlaß ist. Daraus erwächst dem Herzen die Erkenntnis: Gott allein ist die wahre Treue. Aber wie schwer hält es, das Leben ganz und wahrhaft nach dieser Erkenntnis einzurichten! Immer wieder greift des Menschen Hand und verlangt sein Herz nach dem, was neben ihm und außer ihm ist. Er teilt seine Liebe zwischen Gott und Welt und hofft für sein tiefstes Sehnen von beiden die Erfüllung — aber wer geteilt gibt, empfängt auch nur Geteiltes. Und Sehnen und Unruhe wachsen. Wohl wird im Herzen die Stimme laut: „Liebtest du deinen Gott so, wie du ihn lieben sollst, aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit allen deinen Kräften und mit deinem ganzen Wesen, dann würde alle deine Sehnsucht nach Liebe und Einheit Erfüllung finden!" Aber gerade vor der völligen, selbstlosen Hingabe hat der Mensch bittere Angst; er vermag seine „Ichheit" nicht aufzugeben und sucht die innere Stimme zum Schweigen zu bringen, dadurch, daß er sein Mitfühlen, sein Helfenwollen, seine Liebe auf immer mehr Menschen überträgt — „also het ich erbermde über alliu ding und rehtes mitliden mit allen menschen, wen ich sach in liden, welher lai daz was" (10). So sucht der Mensch einen Ausweg zwischen der erkannten höheren Pflicht und seinen Wünschen und hat doch immer ein „unruhiges Herz", weil er in der Halbheit lebt. Das Herz ist sich bewußt, daß es weder die rechte Menschenliebe noch die rechte Gottesliebe hat; aber es wehrt und scheut sich noch immer „zu sterben, um zu werden".[2] So schwer aber fällt es dem Menschen, sein Leben zu verlieren; so schwach ist seine Kraft gegenüber den vergänglichen Neigungen, daß Gott selbst ein „Tolle, lege!" sprechen

[1] Tauler III 58. [2] Vgl. Seuse 511, 515.

muß; oder das Leid zu ihm sendet, um ihn aus einem „irdischen" Menschen zu einem „himmlischen" zu machen. Eine Hoffnung, ein Trost, ein Liebes nach dem andern wird Margaretha genommen; krank und verlassen liegt sie danieder und fragt in ihrer Herzensangst: „ach lieber herre! wie tuost du mir, daz du mir niemant wilt laun und mir auch niht benimst die vorht?" Wie dankbar und glücklich greift Margaretha dann nach der Hand des gottgesandten Freundes! Aber eben er wird nicht müde, zu sagen: „dar umb nimt er (Gott) das er gibt, das er in unser gelaszener armut von minen bezwungen werd aber und mer neu gab ze geben, und die nimt er dan aber, bis wir zemal gelaszen werden, den so gibt er sich selber blosz, so ist sein genug. und ee mag deinen brinnenden begirden in got nit genug gesein".[1] Mühe- und leidvoll muß sich so Margaretha emporarbeiten zur wahren, ungeteilten Gottesliebe — diese aber umschließt auch die wahre Menschenliebe: das ist die Überzeugung dieser Zeit gewesen. Mit bewundernswerter Energie und leidenschaftlicher Hingabe ringen die Menschen um den Besitz Gottes, treiben aus ihren Herzen alles, was von der Welt, von den Sinnen ist, bis es ganz leer und frei geworden, um Gott aufnehmen, um ganz Gottes werden zu können. Erst der „gottförmige" Mensch kann wahrhaft lieben und wirklich helfen — „wan dis ist in der warhait also, das niemant den andern gesögen kan wan der vor gesöiget ist ..."[2] Unsere Zeit, die da glaubt, daß wahre Gottesliebe beschlossen ist in der Arbeit und im Dienste für die Mitmenschen, verlangt, daß wir von Anfang an darnach leben und handeln, daß wir geben, bevor wir in uns selbst einig sind, und es scheint ihr ein Dasein wie das Margarethas nicht nur in sich selbst verfehlt, sondern auch in der Stellung zur Mitwelt. Hier ist nicht zu entscheiden, ob dieser oder jener Weg der rechte ist; vor uns liegt nur die Frage: hat Margaretha ihre Pflicht entsprechend der Anschauung der Zeit erfüllt oder nicht? Die Antwort darauf kann nur ein Ja sein. Segen und Trost gingen von der Nonne aus bis in die weitesten Kreise; sie war eine treue Hilfe für ihre durch die Wirren und Not der Zeit an Leib und Seele hart heimgesuchten Mitmenschen; eine Hilfe, die über den Tod noch hinausreichte. Nie hätte Margaretha bei ihrem einfachen und weltfremden Wesen einen solchen Einfluß gewinnen können, wenn ihr nicht die Kraft dazu aus dem Glauben geflossen wäre, daß sie Gott besitze „as

[1] H. N. 230. [2] Ebd. 242.

gegenwertig und as begriffenlich in der sel und in dem herczen und as enphindenlich in aller der kraft as er würket in himel und uf ertrich". Daß Margaretha sich allmählich diesen hohen Glauben errang, daß sie dieses — nach der Lehre der Mystik — höchste Ziel menschlichen Seins erreichte, war die Frucht ihres Strebens, ihrer Pflichterfüllung. Bittere Erfahrungen und Krankheit ließen Margaretha dabei um so eher den Weg einschlagen, der ihr von dem Freunde unter dem Einfluß der ganzen Zeitstimmung gewiesen wurde.

Niemand wird abstreiten, daß die hysterische Veranlagung der Nonne von bedeutender Wirkung auf die Gestaltung des seelisch-religiösen Lebens war, und zwar um so mehr, als das Mystikerpaar, wie schon erwähnt, die Krankheitserscheinungen auf unmittelbares göttliches Einwirken zurückführte und als ekstatische Zustände betrachtete, eine Auffassung, die wesentlich bedingt war durch das Zusammenfallen der Erkrankung oder Genesung mit den besonderen Abschnitten und Festen des Kirchenjahres. Es ist gezeigt worden[1], wie aus dem natürlichen Zusammenwirken seelischer und körperlicher Faktoren das große mystische Erlebnis Margarethas im Jahre 1335 zustande kam, und wie von diesem Zeitpunkt ab im engen Zusammenhang mit dem Eintreten der Wechseljahre und dem ständig zunehmenden Einfluß des Kirchenjahres körperliche Vorgänge auf das seelisch-religiöse Leben wirkten und dieses wieder zurück auf den Körper; wie dann dieser so bedingte körperliche Zustand neuerdings auf das seelisch-religiöse Leben seinen Einfluß ausübte. Wie wir aber auf Grund dieses Kreislaufes eine Meinung, die zur Erklärung der Krankheit höheren, übernatürlichen Einfluß annehmen zu müssen glaubt[2], nicht zu der unseren machen können, ebenso müssen wir auch eine Meinung ablehnen, die in den „Offenbarungen" Margarethas „nichts als eine Chronik ihrer primär und sublimiert hysterischen Erscheinungen" sieht und zusammenfassend von der „marter- und lustvollen, ethisch so minderwertigen Frömmigkeitsgeschichte der an mißglückter Sexualverdrängung dahinsiechenden Nonne" spricht.[3] Die Darstellung der seelischen Entwicklung Margarethas hat doch wohl gezeigt, daß die Hauptwurzel ihrer Mystik nicht in der Hysterie lag, sondern in der Sehnsucht des Herzens nach Gott, eine Sehnsucht, der von Heinrich dann der Weg zur Erfüllung durch

---

[1] Vgl. Kapitel III dieser Arbeit, S. 45.
[2] Pummerer 132. [3] Pfister 468, 485.

die praktische Mystik gezeigt wurde. Im Zusammenhang mit der Nachfolge Christi, so wie die Mystik sie auffaßte und zur Zielerreichung als notwendig festgesetzt hatte, gewannen die Erscheinungen der Hysterie als Ausdruck des Mit-Leidens der Passion Christi den großen Raum im Leben Margarethas; keineswegs aber hatte die Hysterie als solche und noch weniger die sexuell bedingte Hysterie die Macht im seelisch-religiösen Leben der Nonne, daß ein Urteil wie das oben erwähnte berechtigt erscheint. Denn ist es nicht allein schon eine sittlich bedeutende Tat, daß die Mystikerin trotz Krankheit, trotz des einförmigen unter solchen Umständen Hysterie und Egoismus noch fördernden Klosterlebens, trotz der Unfähigkeit, sich für längere Zeit mit einer Arbeit zu beschäftigen – was liegt nicht in den Worten: „nu het ich daz gröst lait umb daz paternoster, daz ich daz verlorn het, daz mir der tot vil lieber gewesen wer, wan ich west nit, wie ich min zit vertriben solt tag und naht" (67) –, daß Margaretha trotz aller dieser Momente nicht unterging in Krankheit und Egoismus, sondern treu ihrem hohen Ziele zustrebte und nach ihrer Weise und Überzeugung ihren Nächsten half? Sind nicht die Worte der Nonne: „waz ist übel? min herre, swaz du aller nit bist" – und: „so gedaht ich, daz got allain diu war triwe wer, der mich nimmer verliesse"[1], sind solche Worte nicht der Ausdruck einer unter Kämpfen und Leiden erworbenen persönlichen Wahrheit? Und ist nicht die Antwort, die Margaretha, als sie nach dem großen mystischen Erlebnis wie in einem „götlichen wunder" ging und unter dem gewaltigen Ansturm der Gefühle für ihre Sinne fürchtete, von Gott zu erhalten glaubte: „ich bin niht ain berober der sinne, ich bin ain erliuhter der sinne", ist dieses Wort nicht wie ein Blick auf eine stille, sonnenverklärte Landschaft – mag der fromme Glaube diese Landschaft auch als über dem menschlichen Horizont gelegen betrachten, – der Blick geht in das Licht.[2]

Der Kampf „mit der Gewalt, die alle Wesen bindet", wird auch Margaretha nicht völlig erspart geblieben sein, und in ihre Christusliebe mag, für die Nonne selbst nicht wahrnehmbar, die natürliche Sehnsucht hereingeklungen haben; aber nicht zustimmen kann man einer Meinung, die aus dieser Christusliebe nur eine erotische Melodie, be-

[1] Vgl. (165, 2, 142).

[2] Vgl. (28, 76). Auch Pfister 475 erkennt die Schönheit dieses Wortes an, „wenn wir es auf den historischen Jesus beziehen".

gleitet von perversen Disharmonien, heraushört.[1] Es hat sich ergeben, daß die meisten Akkorde, in den historischen Zusammenhang gestellt, eine andere Tonfarbe haben, als daß sie sich in die Freud'sche Partitur einfügen ließen. Die Hingabe Margarethas an Christus-Gott findet allerdings in den „Offenbarungen" wiederholt einen Ausdruck, der anscheinend mit Recht als „religiöse Erotik" angesprochen wird; ebenso scheint aus der Beschreibung der Süßigkeit erfüllter Sehnsucht die Glut irdischer Liebe hervorzuleuchten: „ich han dik ain as stark kreftig genade in miner begirde, daz ich gedenk, ich kan von der begirde ze der andern mit dem leben nimmer komen. azo gant mir an min hertze die aller süssosten stösse mit der aller creftigosten genade und die aller süesseste berüerde, daz mich dunket, von siner ungestüemen minne sich meht min hercze zerspalten und von siner süezzen genade min hertze zerfliezzen. ..."[2] Gewiß eine leidenschaftliche Sprache, aber um welche Begierde handelt es sich? Um die Begierde, zu leben und zu sterben im Leben und Leiden Jesu Christi (75). Und dieser Jesus ist, wie nicht oft genug betont werden kann, zugleich der allmächtige Gott, nicht jener Jesus, wie ihn eine moderne freie Theologie betrachtet, er ist der Gott-Jesus Christus des Mittelalters, die zweite Person in der Gottheit, vor der Gott-Vater zurückgetreten ist — wer aber könnte Gott tief und heiß genug lieben? Eine gerechte Beurteilung der Jesusliebe verlangt ferner ein Herbeiziehen des ganzen Gebarens und Charakters der Nonne: ihre Jesus-Visionen, soweit sie überhaupt nicht rein dogmatischen Ursprungs sind, halten sich frei von sinnlicher Einkleidung; es ist ebenso eine nicht hoch genug zu wertende Tatsache, daß im Leben und in den „Offenbarungen" Margarethas der Teufel, der selbst durch das Dasein eines Seuse, einer Gertrud, einer Mechtild geht[3] — von andern ganz zu schweigen — keinen Platz findet, weder als Versucher noch als Betrüger.[4] Endlich spricht für die Lauterkeit der Gesinnung Margarethas die Art, wie die Freundschaft mit Heinrich aufgefaßt und durchgeführt worden ist — „do sprach ich: 'ich wil ez gern tuon, ist daz ir die ere gottes dar inne mainent'" (26). Darf so als Quelle der Jesusliebe nicht Liebestrunkenheit und krankhafte

---

[1] Pfister 475, 481, 482, 485. [2] Vgl. (75). Dazu (43, 128).

[3] Vgl. Seuse 115, 131, 370 usf. Gertrud III c. XXXII 195 u. c. LVII 230. Mechtild II c. XII 145. Vgl. auch Mechtild M. 438, 439, 440.

[4] Er wird in den „Offenbarungen" nur einmal erwähnt als Anstifter des Hostiendiebstahles (116): „... von dem rat des bösen vindez".

Sinnlichkeit, sondern die Sehnsucht des Herzens nach Einheit mit dem höchsten Gut gelten, eine Quelle, die naturgemäß aus dem Boden der damaligen Anschauung über das Verhältnis zwischen Gott und der minnenden Seele entspringt, so hat auch die mütterliche Liebe der Nonne zum göttlichen Kinde, dadurch daß man diese Erlebnisse in den historischen Zusammenhang gestellt hat, die Vorwürfe des Ungesunden und Unnatürlichen zurückweisen können.[1] Sowenig sich in der Praxis vom Sonnenlicht die Wärme trennen läßt, so wenig lassen sich aus der Liebe der Mystikerin zum göttlichen Kind die natürlichen mütterlichen Triebe der Frau herausnehmen; ebenso bleibt die Tatsache, daß die Nonne das Jesukind im Geist wie im sichtbaren Bild als „ihr eigenes Kind" behandelt (90); dem aber ist entgegenzuhalten: der feste Glaube, daß ein solches Tun Gottes Wunsch sei; ferner die reine, wahrhaft mütterliche Empfindung, die die Nonne beseelt; endlich die Auffassung der bildlichen Darstellung, in die wir uns nicht mehr im gleichen Maße hineindenken können; eine Auffassung, die durch das von Gott bewirkte Wunder des Lebendigwerdens des Bildes über menschliche Kritik hinausgehoben wurde.

Es gibt nun keinen bessern Prüfstein für den sittlichen Wert eines Menschen als sein Verhalten zur Wahrheit — und Margaretha geht die Wahrheit über alles: sie ist beseelt von einem lebendigen Gefühl für die Wahrheit und einem tiefen Streben nach der Wahrheit; Wahrheit gegenüber Gott, gegenüber sich selbst; gegenüber den Mitmenschen; Wahrheit in den höchsten Dingen und Wahrheit in den Dingen des Alltags (17, 156). Wer wahre Worte spricht, der tut „ain groz andehtig werk" (129); denn Gott selbst ist die Wahrheit: „er ist daz war lieht daz uns liuhtet in die warhet. er ist der süezze lust, der uns ziuhet in die warhet, und ist diu luter minne diu lert die warhet, und ist diu grundeloz güet diu uns behüet in der warhet".[2] Der Herr, Gott-Christus, ist „diu luter warhet, uz der elliu warhet fluisset", die lebendige Wahrheit.[3] Heinrich, der Führer und Freund, ist ihr gesandt worden „in dem lieht der warhait" (24); als erste Gabe der Vereinigung der Seele mit Gott durch den „minnegrif" ist der Nonne gegeben worden „daz

[1] Vgl. Kapitel IV dieser Arbeit: Christkind- und Mutterschafts-Visionen, S. 125—131. Dazu Pfister 474, 476, 479, 481, 482. — Die entgegengesetzte Ansicht bei Pummerer 251 hat ebenso nur subjektiven Hintergrund.

[2] Vgl. (142, 160, 164).

[3] Vgl. (90, 91, 98, 282). Dazu (32, 45, 84, 86 usf.).

lieht der warhait der götlichen verstantnüz" (28)[1]; um das Licht der Wahrheit bittet die Mystikerin allezeit; in der Wahrheit will sie leben und sterben, und in der Wahrheit sind alle Gnaden beschlossen.[2] Unter den Schutz der göttlichen Wahrheit stellt die Nonne ihr Werk, und die Schilderung des großen mystischen Erlebnisses vom Jahre 1335 leitet Margaretha ein mit den Worten: „ich beschüzze die red mit der lutern warhait Jhesu Cristi".[3] Diesen Worten tritt die Tat zur Seite: aus den „Offenbarungen" spricht im großen wie im kleinen das Bemühen, die Wahrheit zu geben; daß es sich dabei um eine subjektive Wahrheit handelt, spielt bei der sittlichen Wertung der Persönlichkeit unter diesen Umständen keine Rolle. Margaretha sucht sich Rechenschaft zu geben über alle ihre inneren und äußeren Erlebnisse; prüft sich selbst und die „Offenbarungen" auf deren Ursprung (90, 125); gibt nur die Träume wieder, die sie nach bestem Wissen und Gewissen für übernatürlich bewirkte hält (130); sie fügt, wenn sie über irgendeine Offenbarung in Unsicherheit ist, dies besonders hinzu (132, 137); sie erklärt selbst, daß ihr die letzten und höchsten theologischen Geheimnisse nicht enthüllt worden sind (104). Die Art endlich, wie Margaretha nach dem Selbsterleben des Leidens Christi strebt und die endliche Erfüllung dann schildert, vollendet den Eindruck des wahrhaften Wesens der Mystikerin. Zu diesem Charakterzug tritt eine schöne Bescheidenheit, jene ehrliche Demut, die sich der Gnaden unwürdig fühlt und mit deren Zunahme immer mehr zum Verständnis des Wortes kommt, daß niemand gut ist außer Gott im Himmel.[4] Aus dieser Erkenntnis heraus scheut sich die Nonne, von ihren Erlebnissen und Gnaden zu sprechen[5]; rechnet sie die Kraft zur Askese nicht sich selbst zu, sondern Gott (78); bleibt demütig trotz aller Verehrung, die ihr in zunehmendem Maße von Heinrich und der Mitwelt entgegengebracht wird; unterwirft sie sich in allem dem Gebot ihrer Obern[6]; und in dieser Erkenntnis schließt sie ihre „Offenbarungen" mit den Worten: „... daz ich nihtz vermag wan daz mir mit Jhesum und uz Jhesum und in Jhesum geben wirt" (161). Neben Wahrheit und Demut wird das Leben dieser Mystikerin

---

[1] Vgl. (69). Diese Offenbarung beginnt mit den Worten: „du bist der warhait ain begrifferin ..." Ferner (140, 147).

[2] Vgl. (36, 68, 81, 82, 83, 85, 86 usf.). Ferner (163, 165, 166).

[3] Vgl. (27, 38, 44, 68, 80, 82 usf.).

[4] Vgl. (6, 16, 45, 48, 78). [5] Vgl. (26, 90, 148, 160).

[6] Vgl. (5, 80, 153).

getragen von jenem Gottvertrauen, das sich nicht schöner schildern läßt als mit den Worten des Dichters:

„Herr! schicke was du willt,
Ein Liebes oder Leides;
Ich bin vergnügt, daß beides
Aus deinen Händen quillt.“

Alles Schwere und Traurige nimmt sie an als eine „getriu gab gotes“ und will nie fragen: „herre, war umb hast du ez getaun?“ Sie vertraut ihm so ganz, daß sogar der Tod allen Schrecken verliert, und selbst ihre Bitten münden in das schönste Vertrauen: „herre, volbring dinen liebsten willen“.[1] Denn er ist es, der sich „von minnen uz sinem grozzen richtum nieman verzihet und sich selb von minnen zer gaub git, wan er von innerm lust der geber und gaub ist“.[2] Aus diesem Vertrauen erwächst die Ergebung: wollen, was Gott will, das hat die Mystikerin erreicht. So erträgt sie den bittersten Zweifel geduldig; und so sehr sie sich aus dem Leiden in die ewige Freude sehnt, so will sie gerne „tusent jar“ noch leben, wenn Gott es so geordnet hat.[3] Ein Leben, das so von Wahrheit, Demut, Gottvertrauen getragen und durchdrungen ist, sollte das in der schönsten Tugend, in der Liebe, sich selbst untreu werden und alle Unterscheidungskraft verlieren zwischen „religiöser Erotik“ und himmlischer Liebe? Man müßte darauf mit Nein antworten, auch wenn die Maschen des Netzes der Psychoanalyse nicht schon durch die historische Wirklichkeit zerrissen worden wären. Ebenso schön wie wahr äußert sich Pfister in seiner Arbeit über die Frömmigkeit des Grafen Zinzendorf, daß wir Menschen „in erster Linie nicht von abstrakten Ideen, sondern von Liebeskräften und damit von geliebten Personen abhängen“, und sieht von da aus einen Weg sich auftun zum Verständnis für die Sehnsucht der anima christiana nach Jesum Christum.[4] Es kann aber keine Seele zu einer wahrhaft christlichen Seele werden, außer sie erfährt, was der Menschensohn am tiefsten erfahren hat: es ist die Seele allein im Leben und Sterben, allein — mit ihrem Gott. Diesen Weg des bittersten Leides für den Menschen mußte nach ihrer Weise auch Margaretha Ebner gehen, mußte in hartem Kampfe ihre Sehnsucht nach Liebe und Einheit von den Kreaturen weg hinwenden zu dem, der „allain diu war triwe“ ist, zu Gott.

[1] Vgl. (13, 17, 109). Dazu (38). [2] Vgl. (142). Dazu (24, 139).
[3] Vgl. (125, 77, 106). Dazu Pfister 476. [4] Pfister, Z. 115.

Weder im Leben dieser Mystikerin noch in ihren „Offenbarungen" hat sich irgendeine Erscheinung oder ein Zustand gezeigt, der zur Annahme eines übernatürlichen Ursprunges oder unmittelbarer übernatürlicher Einwirkung gezwungen hätte. Margaretha sieht in ihre Seele und glaubt Gott darin zu schauen; es ist aber ihr eigenes Antlitz, das uns aus dem reinen Spiegel ihrer Seele entgegenblickt; Margaretha lauscht in ihre Seele und glaubt Gott darin zu hören; es ist aber nur das Echo ihrer Stimme, das uns aus den Weiten ihrer Seele entgegenklingt. Wohl wähnt die Mystikerin im Anschluß an das Berührtwerden von Gott eine Erweiterung des Wissens, eine Erhöhung des Erkenntnisvermögens und ganz besonders „daz lieht der warhait der götlichen verstantnüz" erhalten zu haben[1]; die „Offenbarungen" selbst geben dafür keinen Anhaltspunkt; es handelt sich lediglich um eine sittlich-religiöse Weiterentwicklung im Rahmen der mystischen Frömmigkeit. Von spekulativer Mystik ist bei Margaretha, wie schon der Lauf der Abhandlung selbst gezeigt hat, keine Rede[2]; für diese Mystikerin handelt es sich nicht um „hohe Dinge": um das Wissen vom Wesen Gottes, von seinem Ausfließen und Einfließen und von dem Icht in dem Nicht usf., sie will „ain getrüwe nachfolgerin der menschait Jhesu Christi" sein. „Ich bitt dich, min herre" — also betet sie in ihrem „paternoster" — „daz du uns in diner lutern minne gebest ain sicher verainung in daz indrest guot daz du got selber bist. und bitt dich, min herre, durch die kreftigen helf, die du uns in dinem hailigen menschlichem leben gegeben haust in allen dinen minnenwerken, daz wir innan werden mit diner gegenwertikait gesihteclich und unsichteclich mit ainer süezzen berüerung — daz wir innan werden, waz rehtiu herzenclichiu lieb gen dir sie, daz unser lust nienan sie wann in dinem hailigen liden und in dinen hailigen sacramenten, und uns dar inn gebest ain warz abschaiden von aller diser welt und ain ganz verzihen unser selbs, ain lutter bekantnüzze unser sünd von rehter minne ze riwen und ze laussen und ain bitter lait umb all unser verlorn zit in gedanken in worten in werken und in aller saumsalin diner süezzen gnaude. ... Ich bitt dich, min

[1] Vgl. (28, 44, 129). Dazu (97, 98, 140).

[2] Wenn Margaretha auch sagt, es seien ihr „älliu dink begriffenlich ... diu bi got sint und us got fliessent sint" (75), so kommt sie darin ebenso wie mit den einzelnen spärlich angewendeten Ausdrücken, wie „das wild ain miner hailigen gothet" (76), oder „daz ainige aine" (69), nur dem Zeitverlangen entgegen. Vgl. (104).

herre Jhesu Criste, durch din volkomen genaud, daz du uns helfest, daz wir nauch allem dinem willen gezogen werden, ez geschehe uns mit lieb oder mit lait, daz uns din starker gewalt da zuo binde und din süezze minn da zuo zwinge, daz wir kain natiurlich leben an uns haben, wann daz du, Jhesus Cristus, in uns lebest mit aller diner genaud und daz wir dir allein leben in der rehten warhait ... sunderlichen daz du uns zierest mit gnauden rehter lutern rainkait und der lutern blossen warhait, mit starken brinnenden minne, mit ainem warn frid inwendiclichen und uzwendiclichen, mit warer diemüetikait, mit ainem warn liuhtenden schin des warn cristenlichen glaubens.“[1]

Nicht auf den Besitz der „vernünftigen Warheit“, sondern auf den Besitz der „lebendigen Wahrheit“, das ist: auf den Besitz Gottes war Margarethas ganzes Leben gerichtet; der Grund aber, auf dem es stand, war „der hailig cristenlich gelaub“[2]; denn ein treues Kind der Kirche ist die Mystikerin immer gewesen, wenn auch dann und wann ihr tiefes Wahrheitsgefühl und ihre frauenhafte Liebe über das Gesetz eine Brücke bauten, darauf Gott der Nonne entgegenkam und sprach: „wer dir lieb ist, den han ich lieb und waz du mainst, daz maine ich auch.“

Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur — das Göttliche zu erkennen ist immer das höchste Ziel der Menschen gewesen und wird es immer bleiben. Das „wie“ des Erkennens aber ist die Geschichte der Menschheit. So verschieden die Zeiten, so verschieden sind die Wege, die die Menschen jeweils gehen, dieses Ziel zu erreichen. Die Mystik hielt die Dreiheit: Weg der Reinigung, der Erleuchtung, der Vereinigung, für den besten Weg; die Art, wie Margaretha Ebner ihn ging, macht ihr Leben zu einem sittlich wertvollen. Daß es ihr nicht gelungen ist, die subjektive Wahrheit ihres Gottschauens zur objektiven Wahrheit zu erheben, hat sie mit allen andern Mystikern und Mystikerinnen gemeinsam. Es scheint aber gerecht, daß ihrem gläubigen Herzen auf Erden gegeben wurde, was wir anderen mit Resignation in unendliche Fernen legen müssen: die Erfüllung alles menschlichen Strebens und Sehnens:

„Den ihr verehret,
Werdet ihr schaun.“

[1] Vgl. (162, 163, 166).

9, Vgl.[2] (7 86, 105, 125, 146, 151, 165, 166).

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Band 7: Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert. Von **Fritz Hertter.** [VI u. 84 S.] gr. 8. 1910. Geh. M. 2.40.

Das für die politische, wie die Rechtsgeschichte gleich bedeutsame Amt der Podestàs wird in vorliegender Arbeit einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Vor allem wird dabei Ursprung wie politische Bedeutung dieses Amtes klargelegt. Als Quellen sind dabei in erster Linie die sogenannten Podestàspiegel, Unterweisungsschriften aus dem 12. und 13. Jahrhundert, verwertet, die ihrerseits wieder durchaus ein Produkt der damaligen wissenschaftlichen Bestrebungen sind.

Band 8: Abt Heriger von Lobbes, 990–1007. Von **Oskar Hirzel.** [VI u. 44 S.] gr. 8. 1910. Geh. M. 1.80.

„.... Die Arbeit zeugt von der Liebe des Verfassers zur Sache und ist streng objektiv." (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Neue Folge.)

Band 9: Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im XIII. Jahrh. Von **H. Hefele.** [IV u. 140 S.] gr. 8. 1910. Geh. M. 4.80.

„...Die Untersuchung, auf gründlichen Kenntnissen ruhend, ist mit Umsicht, feinem Verständnis und ruhigem Urteil geführt, und die gewandte Darstellung mit ihren zahlreichen trefflichen Charakteristiken von Persönlichkeiten verdient besondere lobende Erwähnung." (Deutsche Literaturzeitung.)

Band 10: Bischof Salomo III. von Konstanz, Abt von St. Gallen. Von **Ulrich Zeller.** [XII u. 108 S.] gr. 8. 1910. Geh. M. 4.—

Die Arbeit beschäftigt sich in ihren ersten Kapiteln mit der Jugendzeit Salomos; ausführlicher wird dabei auf das Verhältnis Salomos zu seinem Lehrer, Notker dem Stammler, eingegangen. Die folgenden Kapitel behandeln Salomos Tätigkeit als Abt und Bischof, wobei seine Bedeutung für die materielle und geistige Blüte St. Gallens hervortritt, dann seine politische Tätigkeit, in erster Linie den Kampf, den er als Vertreter des Reichsgedankens gegenüber den nach der Herzogsgewalt strebenden alemannischen Stammesgroßen zu führen hatte. Das letzte Kapitel ist den dem Abtbischof zugeschriebenen Werken gewidmet und beschäftigt sich besonders mit Salomos Gedicht über das Elend seiner Zeit.

Band 11: Die deutsche Reichsritterschaft in ihrer staatsrechtlich-politischen Entwicklung von den Anfängen bis zum Jahre 1495. Von **O. Eberbach.** [VIII u. 178 S.] gr. 8. 1913. Geh. M. 6.—

Dem seit Roth v. Schreckensteins längst veraltetem Buch immer nur in einzelnen Ausschnitten behandelten Gebiet widmet der Verf. eine gründliche Untersuchung, die sich zwar auf die staatsrechtliche politische Seite der Entwicklung beschränkt, sich aber über sämtliche reichsritterschaftlichen Territorien und die ganze Periode von den Anfängen bis zum Jahr 1495 erstreckt. Manche vergessene Urkunde wird hier wieder nutzbar gemacht und so dem künftigen Geschichtschreiber der Reichsritterschaft in wertvollster Weise vorgearbeitet.

Band 12: Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrh. Von **R. Teuffel.** [II u. 124 S.] gr. 8. 1914. Geh. M. 4.—

Die Schrift versucht festzustellen, ob und in welchem Maße die Geschichtschreiber einer bestimmten Zeit des Mittelalters, nämlich des 10. und 11. Jahrhunderts, fähig waren, die geistige Eigenart einer bestimmten Persönlichkeit zu erfassen und darzustellen. Es werden zu diesem Zweck aus sämtlichen auch nur einigermaßen in Betracht kommenden geschichtlichen Werken dieser Zeit, insbesondere den Viten, die Stellen, die solche Auffassung zeigen, gesammelt und beurteilt, unter möglichst genauer Berücksichtigung der persönlichen und sachlichen Verhältnisse, unter denen der Verfasser schrieb. Die Schrift kommt so zu dem Ergebnis, daß sich auch für diese Zeit schon nicht geringe Spuren des sogenannten Renaissance-Individualismus nachweisen lassen.

Band 13: Das religiöse Volksleben am Ausgang des Mittelalters nach Augsburger Quellen. Von **J. Schairer.** [VII u. 136 S.] gr. 8. 1914. Geh. M. 4.—

Die Untersuchung gewährt von einem kultur- und wirtschaftsgeschichtlich, geographisch, politisch und kirchlich typischen und ergiebigen Punkte, der alten Reichs- und Bischofsstadt Augsburg, unter Heranziehung zahlreicher Städtechroniken, der bunten Menge der ersten Druckerzeugnisse, der Kloster- und Stiftungsgeschichten, der reichen Kunstproduktion, der Lebenshaltung des Klerus, des Hereinwirkens des Ablaßwesens, sowie endlich der außerkirchlichen religiösen Volksbewegungen einen Einblick in die psychologische Struktur des religiösen Volkslebens vor Beginn der Reformation und läßt letztere nicht nur als Folge des Ungenügens der Kirche, sondern noch mehr als positive Wirkung einer außerordentlichen religiösen Verinnerlichung weiter Volkskreise begreifen.

Band 14: Poggius Florentinus' Leben und Werke. Von **E. Walser.** gr. 8. 1914. (Unter der Presse.)

Die Biographie versucht, durch Zusammenfassung des bisher Bekannten und von Neufunden, besonders aber durch Einbeziehung der politischen, religiösen und literarischen Probleme des 15. Jahrhunderts ein neues Bild Poggio Bracciolinis und, insofern er als Typus der Bestrebungen seiner Generation gelten kann, auch des Frühhumanismus zu gewinnen. Der Anhang gibt 141 Dokumente (ungefähr zur Hälfte neu, so namentlich das nachgelassene Inventar seiner Bibliothek) und 120 von Poggio stammende oder an ihn gerichtete inedierte Briefe u. dgl. Es sind endlich Faksimiles seiner kalligraphischen, der lateinischen und italienischen Kurrentschrift beigefügt, sowie Miniaturen zur Lösung der Frage von Poggios Porträts und der Statue des Florentiner Doms.

